
3 1761 07996601 6

Rob't A. Falconer. 1894.

HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. H. J. HOLTZMANN IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. † R. A. LIPSIUS IN JENA,
PROFESSOR D. P. W. SCHMIEDEL IN JENA,
PREDIGER D. H. von SODEN IN BERLIN.

Vierter Band.

Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes.

Bearbeitet von H. J. Holtzmann.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1893.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort.

Diese zweite Auflage des Commentares über die johanneischen Schriften dürfte Spuren nachbessernder und ergänzender Arbeit nur auf wenigen Seiten vermissen lassen. Das Ganze ist die Frucht von akademischen Vorlesungen, in welchen ich jene seit 30 Jahren behandelt habe. Doch bekenne ich, dass im Vergleich mit dem synoptischen Theile des Commentars, welchem noch das Buch von 1863 zu Grunde liegt, die Entwickelungsgeschichte, welche zu den in vorliegendem Werk zusammengefassten Erträgnissen geführt hat, eine minder einheitliche und geradlinige war. Für mich ist bezüglich johanneischer Exegese lange Zeit maassgebend gewesen, was ich einst bei meinem verehrten Lehrer und nachherigen Collegen Rothe gehört hatte. Aber nur dessen Erklärung des ersten Briefes ist seither im Druck erschienen; mit ihr konnte ich mich auseinandersetzen. Dagegen bin ich nicht mehr im Stande, das Maass des Einflusses zu bestimmen, welchen die einst gehörten Vorträge auf die hier vorliegende Detailexegese geübt haben. Bewusst bin ich mir eines solchen nur noch in Bezug auf die Stelle 16 8—11 und auf diejenige Auffassung von 1 11, zu welcher ich in vorliegender Auflage zurückgekehrt bin. Aber gerade die einheitlichere und folgerichtigere Erklärung, welche der Prolog nunmehr findet, geht in der gleichen Richtung, in welcher ich mich überhaupt im Laufe der Jahre von der, übrigens für mich niemals ganz unangefochtenen Bestandes gewesenen, Voraussetzung der apostolischen Authentie entfernt habe, um es zunächst der Reihe nach mit den bedeutenderen Vermittelungsversuchen und Theilungshypothesen zu versuchen, bis sich seit etwa 20 Jahren die Grundzüge der im Folgenden vertretenen Auffassung immer fester gestalteten und das exegetische Urtheil im Zusammenhang mit dem historischen einen einheitlichen Abschluss gewann. Die Unvermeidlichkeit desselben steht mir um so fester, je weniger leicht die Errungenschaft war. Gleichwohl habe ich die fortlaufende Erklärung, so lange es irgend anging, der Voraussetzung entsprechen lassen, dass es sich zunächst um geschichtliche Begebenheiten handle, und die Frage, ob und inwieweit solche Voraussetzung sich bewähre, erst nachgehends im Zusammenhang behandelt (vgl. z. B. den Abschnitt 4 1—42), so dass mir die Bemerkung van Manen's, der Commentar schwebe zwischen einer Behandlung des Lebens Jesu unter johanneischem Gesichtspunkt und einer Erklärung des johanneischen Lehrbuchs (Theologisch Tijdschrift 1891, S. 358), keineswegs unerwartet gekommen ist. Ich sehe aber auch keinen Schaden darin. Zugleich war ich mehr als im Commentar zur Synopse, wo ich mich ohnehin im besten Einvernehmen mit derjenigen Richtung wusste, welche die Arbeit an den Evan-

gelien fast auf der ganzen Linie genommen hat, hier darauf bedacht, die Verbindungsfäden erkennbar werden zu lassen, welche meinen Standpunkt mit demjenigen anderer Fachgenossen, und zwar keineswegs bloss solcher, welchen ich mich auch sonst nähere, in Beziehung setzen. Hat doch die johanneische Forschung der Gegenwart manche dankenswerthe Förderung auch ausserhalb des herkömmlicher Weise von der engeren exegetischen Zunft in Pflege genommenen Feldes erfahren. Es ist hier mit fortgesetzter Neubearbeitung des traditionellen Materials, wie die landläufigen Commentare sie bieten, nicht mehr viel zu erreichen. In dieser Beziehung und fast mehr noch in Betreff der Richtigstellung des geschichtlichen Urtheils glaube ich eine keineswegs überflüssige Nacharbeit geleistet zu haben.

Indem ich im Uebrigen auf das in der Vorrede zum ersten Bande bereits Gesagte verweise, bemerke ich verschiedenerlei Bemängelung der einleitenden Abschnitte gegenüber, dass dieselben in Bezug auf eine grosse Anzahl von Detailfragen nur ungenügende oder gar keine Auskunft geben und daher schlechterdings mit dem betreffenden Capitel meines „Lehrbuches der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament" verglichen sein wollen. Hier wird man finden, was man dort vermissen zu sollen glaubte. Ich habe in dieser zweiten Auflage die einzelnen Verweise auf dasselbe, welche die erste Auflage enthielt (freilich ohne dass sich die betreffenden Kritiker dadurch hätten weisen lassen), als unnütz wieder gestrichen. Wem es um wesentliche Vollständigkeit zu thun ist, dem genügt es, ein- für allemal zu erfahren, wo in dieser Richtung Auskunft zu suchen ist. Andererseits enthält die Einleitung zum Evangelium auch wieder Manches, was im „Lehrbuch" nur angedeutet werden konnte, und noch mehr ist solches der Fall bezüglich der Einleitung zur Apokalypse. Bezüglich dieses Buches nämlich habe ich Zustimmung von Seiten Sachkundiger dafür gefunden, dass ich mich bezüglich der Erklärung auf das zum Wort- und Sachverständniss Erforderliche beschränkt, das Labyrinth von historisch-kritischen Fragen dagegen, in welches die Exegese des Schriftstücks hereinführt, in der Einleitung dazu durchwandert, diese Einleitung zu solchem Behuf freilich auch über den verhältnissmässigen Umfang ausgedehnt und überhaupt nach neuen Gesichtspunkten geordnet habe. Dagegen hielt ich es mit den Zwecken des Hand-Commentars nicht für vereinbar, die Erklärung des Einzelnen nach Maassgabe eines Sonderstandpunktes einzurichten, welchen etwa der Ausleger in Bezug auf Composition und Entstehungsweise eines Buches einnimmt, das doch ganz so aussieht, als sollte sein ursprünglicher Sinn und Verstand das Geheimniss dessen, der es verfasst, oder vielmehr derer, die im Verlauf mindestens einer Generation sich an seiner Ausgestaltung betheiligt haben, bleiben. Schliesslich bedaure ich ausser Stande gewesen zu sein, die Arbeiten von H. Köhler („Von der Welt zum Himmelreich") und Th. Häring („Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefes" in den „Theologischen Abhandlungen" 171—200) noch zu benutzen.

Dem Herrn Pfarrer A. Huck bin ich auch diesmal für gütige Beihülfe verpflichtet.

Strassburg, 20. Januar 1893.

H. Holtzmann.

Inhalt.

Johanneisches Evangelium.

Einleitung. S. 3—25.

Johanneische Briefe.

Der erste Brief.

Einleitung. S. 233—238.

Der dritte Brief.

Einleitung. S. 272.

Die Offenbarung des Johannes.

Einleitung. S. 277—315.

Literatur zu den johanneischen Schriften.

Allgemeines: Rs = Reuss, Die Geschichte der hl. Schriften NT 1842, [6]1887; Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique 1851—52, [3]1864; La Bible, NT, IV—VI 1878—79. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846. Ew = H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel V und VI 1855—58, [3]1867—68; Die johanneischen Schriften 1861—62. Blk = Bleek, Einl. in das NT 1862, [4]1886 von Mangold. Br = Baur, Vorlesungen über nt. Theologie 1864. Ch. K. J. v. Bunsen, Bibelwerk VIII und IX 1865—66. Cr = Cremer, Wörterbuch der nt. Gräcität 1866, [7]1893. Ws = B. Weiss, Bibl. Theologie des NT 1868, [5] 1888; Einl. in das NT 1886, [2]1889. Hsr = Hausrath, Nt. Zeitgeschichte III [2]1873, IV [2]1877. Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 1874, [3]1889. Hgf = Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleituug in das NT 1875. Schkl = Schenkel, Das Christusbild der Apostel 1879. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie 1880 = Die Lehren des Talmud 1886. Havet, Le christianisme et ses origines IV 1884. Mommsen, Römische Geschichte V 1885. H. Holtzmann, Historisch-kritische Einl. in das NT 1885, [3]1892. Schr = Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi 1886—90. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 1886, [2]1888. Wzs = Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche 1886, [2]1892. Pfl = O. Pfleiderer, Das Urchristenthum 1887. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888, [2]1891. Bschl = Beyschlag, Nt. Theologie 1891—92.

Zu dem Evangelium und den Briefen.

Die älteren Commentare und Noten von Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Wettstein und Bengel; dazu Lck = Lücke I—III 1820—25, [3]1840—56. Olsh = Olshausen II 1 u. 2 1832, [4] 1861 und VI 4 1859 von Ebr = Ebrard. dW = de Wette I 3 1837, [5]1863 von Brk = B. Brückner; Kleine Ausg. 1885—87. Bg-Crus = Baumgarten-Crusius 1844—45. K. R. Köstlin, Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Joh 1843. Hgf = Hilgenfeld, Das Evglm und die Briefe Joh 1849.

Zum Evangelium.

Aeltere Werke: Die τόμοι des Origenes (= Orig), Homilien des Chrysostomus (= Chrys), Tractatus des Augustinus (= Aug), die poetische Paraphrase des Nonnus, Commentare des alexandrinischen Cyrill (letzte Ausg. 1886), Euthymius (= Euth, letzte Ausg. 1845), und des Gregorius Barhebräus (herausgeg. 1878). Luther (= Lth): Auslegung der Abschiedsreden 1538. Dazu die Commentare und Noten von Maldonatus und Lampe.

Neuere Commentare: Thol = Tholuck 1827, [7]1857. Mr = Meyer 1834, [7] 1886 von Ws = Weiss. Ldt = Luthardt 1852—53, [2]1875—76, auch mit Zoeckler, Das Evglm nach Joh und die Apostelg. 1886, bei Strack und Zöckler, NT II. Lange, Bibelwerk NT IV 1860, [4]1880. Hgstb = Hengstenberg 1862—63, [2]1867—71. Astié 1864. Gdt = Godet 1864—65, [3]1881—85, deutsch von Wunderlich 1869, [3]1890—92. Kl = Keil 1881. Wst = Westcott 1882. Schz = P. Schanz 1885. Wahle 1888. Wohlfahrt 1891.

Kritische Richtungen: Bretschneider, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine 1820. Str = D. F. Strauss, LJ = Leben Jesu 1835—36, [4]1840; Für das deutsche Volk bearbeitet 1864, [5]1889. Weisse, Evang. Geschichte, 1838. Schw = A. Schweizer, Das Evglm Joh 1841. Freytag, Die hl. Schriften des NT 1861; Symphonie der Evglien 1863. Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Joh 1840; Kritik der Evglien und Geschichte ihres Ursprungs 1850—52. Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes 1840. Br = Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evglien 1847. Hgf = Hilgenfeld, Die Evglien 1854. Vkm = Volkmar, Die Religion Jesu 1857; Die Evglien oder Mc und die Synopsis 1870, mit Nachtrag von 1876. Schlt = Scholten, Het Evangelie naar Johannes 1864, deutsch von Lang 1867. Schkl = Schenkel, Das Charakterbild Jesu 1864, [4]1873. Wzs = Weizsäcker, Untersuchungen über

die evang. Geschichte 1864. Km = Keim, Geschichte Jesu von Nazara 1867—72; Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung [2]1875. Wittichen, LJ 1876. Thm = Thoma, Die Genesis des Joh-Evglms 1882. Jacobsen, Untersuchungen über das Joh-Evglm 1884. M. Schwalb, Unsere vier Evglien erklärt und kritisch geprüft 1885. Wdt = Wendt, Die Lehre Jesu 1886—90. O. Htzm = Oskar Holtzmann, Das Joh-Evglm 1887. W. Brk = W. Brückner, Die 4 Evglien 1887.

Apologetischer Standpunkt: Blk = Bleek, Beiträge zur Evglien-Kritik 1846. R. Stier, Die Reden des Herrn Jesu IV und V 1853—54, [3]1873. Bschl = Beyschlag, Zur johanneischen Frage 1876; LJ 1885—86, [2]1887—88. Ws = Weiss, Der johanneische Lehrbegriff 1862; LJ 1882, [3]1888. K. Müller, Göttliches Wissen und göttliche Macht des johann. Christus 1882. Fr = A. H. Franke, Das AT bei Joh 1885. Edersheim, Life and times of Jesus the Messiah [5]1890. Chastand, L'apôtre Jean 1888. Hugo Delff, Das 4. Evglm 1890; Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evglms 1890; StK 1892, 72—104. Paul Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage 1890. Nn = Nösgen, Geschichte der nt. Offenbarung I 1891. K. Kluge, Das Evglm Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs 1892.

Zu den Briefen.

Aeltere Werke: Die Homilien des Augustinus (= Aug) und die Erklärung des Beda.

Neuere Commentare: Jachmann (zu allen kathol. Briefen) 1838. Dstd = Düsterdieck 1852—56. Neander (I Joh) 1851. Sander, 1851. Hth = Huther bei Meyer XIV, 1855, [4]1880. Braune bei Lange, NT XV 1865, [3]1885. Hpt = Haupt (I Joh) 1869. Bisping 1874. Rth = R. Rothe (I Joh) 1878. C. A. Wolf 1881, [2]1885. Wst = Westcott 1883, [2]1886. Plm = Plummer, 1884, [2]1886 (in The Cambridge Bible) und 1889 (in Pulpit Commentary). Lias (I Joh) 1887. Ws = Weiss (bei Meyer XIV 1888). Alexander 1890. Dazu H. Htzm, JpTh 1881, 690—712; 1882, 128—152 316—342 460—485.

Zur Apokalypse.

Commentare: Ew = Ewald, Commentarius in Apocalypsin Joannis exegeticus et criticus 1828. Züllig 1834—40. Ebr = Ebrard bei Olshausen VII 1853. Stern 1854. dW = de Wette III 2 1848, [3]1862 von Möller. Hgstb = Hengstenberg 1849—51, [2]1861—62. Dstd = Düsterdieck bei Meyer XVI 1859, [4]1887. Vkm = Volkmar 1862. Blk = Bleek 1862. Kienlen 1870. Kliefoth 1874. Füller 1874. J. P. Lange, NT XVI 1870, [2]1878. Bisping IX 1876. Krementz 1883. Waller 1884. Sp = Spitta, Die Offenbarung des Johannes untersucht 1889. Lndb = Lindenbein 1890. Sales Tiefenthal 1892.

Mehrfach citirt werden ausserdem: Lck = Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes 1832, [2]1852. Meijboom, De Openbaring 1863. Krenkel, Der Apostel Johannes 1871. Renan, L'antechrist 1871. Schlt = Scholten, De Apostel Johannes in Klein-Azië 1871, deutsch von Spiegel 1872. Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apk 1873. Wieseler, Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift 1880. Vlt = Völter, Die Entstehung der Apk 1882, [2]1885. Sab = Sabatier, Les origines de l'apocalypse 1888. Manchot, Die Heiligen 1887.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium u. Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Zacharias.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JdTh = Jahrb. für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
RE = Herzog's Real-Encyklopädie.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theol. Quartalschr.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZlTh = Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz.
ZThK = Gottschick's Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Sonstige Abkürzungen.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum, Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte etc. viele, die sich von selbst verstehen, wie:

christl., heidenchristl., judenchristl., apost., kath., evang., protest., hebr., jüd., syr., griech., lat., röm., bibl., johann., synopt., paul., hl.

Zu den im Literaturverzeichnisse aufgeführten kommen noch:

ℵ = Codex Sinaiticus.
A = Codex Alexandrinus.
B = Codex Vaticanus.
C = Codex Ephraemi.
D = Codex Cantabrig.
Δ = Codex Sangall.
L = Codex Angelicus.
it = Itala.
vg = Vulgata.
pesch = Peschito.
syr Cur = Syrus Curetonis.
Pls = Paulus.
Pt = Petrus.
LA = Lesart.
W-H = Westcott u. Hort.
A Btm = Al. Buttmann, nt. Grammatik.
AT = Altes Testament.
NT = Neues Testament.
at. = alttestamentlich.
nt. = neutestamentlich.
Lth = Luther.
Cp = Capitel.
Cod. = Codex (Codices).
Ausl. = Ausleger, Auslegung.
Erkl. = Erklärung.
Verf. = Verfasser.
Einl. = Einleitung.
LJ = Leben Jesu.
bTh = bibl. Theologie.
s. = siehe.
vgl. = vergleiche.
bzw. = beziehungsweise.

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben.
Ein f bei Citaten bedeutet nur die nächstfolgende Seite.
Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Johanneisches Evangelium.

Einleitung.

I.
Das johanneische Problem.

1. Verhältniss zu den Synoptikern.

Von den Snptkrn herkommend erwartet man zunächst ein ähnlich geartetes, mit der, über der exegetischen und historischen Behandlung jener gewonnenen, Richtschnur messbares Werk. Aber nur selten tritt ein Verwandtschaftsverhältniss, wie es zwischen Mt, Mc und Lc statt hat, zu Tage. Die Abschnitte über den Täufer 1 19—34, die Tempelreinigung 2 13—16, den Hauptmann in Kapernaum 4 46—54, die Speisung 6 1—13, das Meerwandeln 6 16—21, die Salbung in Bethanien 12 1—8 und den Einzug in Jerusalem 12 12—16 sind, abgesehen von der Leidensgeschichte, die einzigen Stücke, welche Joh mit der Synopse gemein hat, und in eben diesen Abschnitten findet auch eine mehr oder weniger deutliche, schriftstellerische Abhängigkeit von der Synopse statt. Wenigstens ist sie hier so gut wie allgemein zugegeben, während die Auslegung zeigen wird, wie solche Rückgriffe auf den synopt. Text noch in zahlreichen Fällen vorkommen, ohne dass darum der weitere Zusammenhang sich deckt. Letzteres gilt namentlich auch von den synopt. Sprüchen (2 19) 4 44 5 8 (6 20 12 7 8) 25 27 13 16 20 21 38 14 31 15 20 16 32 18 11 20 37 39. Bei solcher Anlehnung an schriftliche Vorlagen wird der Verf. schwerlich zu den Lc 1 2 charakterisirten „Augenzeugen" gehört haben, welche aus dem Vollen zu schöpfen in der Lage waren. Freilich scheint dafür um so mehr auf einen selbständigen Berichterstatter zu weisen, was das Evglm über die Snptkr hinaus bietet von Notizen, die aus keinem Plan oder Programm ableitbar sind, wie gleich die geographischen Vorkommnisse, Bethsaida als Heimath des Pt und Philippus 1 44 12 21, Bethanien am Jordan 1 28 10 40 und Aenon bei Salem 3 23 als die Orte, da Johannes taufte, Kana als ein erster Aufenthalt 2 1 11 4 46 und Ephraim als eine letzte Zuflucht Jesu 11 54. Brennend wird die Frage, wie die Abweichungen vom synopt. Grundriss zu beurtheilen sind, erst in Bezug auf die grossen Gegensätze, welche statt haben bezüglich der Festreisen und des Todestages. Die synopt. Wirksamkeit Jesu verläuft auf galiläischem Boden, und nur einmal erreicht er als Messias Jerusalem, um dort sofort unterzugehen. Bei Joh zieht er mehrfach zwischen Judäa und Galiläa hin und her; aber die galiläischen Aufenthalte erscheinen im Vergleich mit der judäischen Wirksamkeit nur als Episoden (s. zu 7 1): zwei kleinere 2 1—12 4 43—53 und eine grössere 6 1—7 10. Die Synopse lässt Jesu Tod am 15. Nisan eintreten, nachdem er am Abend zuvor noch mit seinen Jüngern das jüd. Passa in correcter Weise ge-

nossen hat; s. zu Mc 14 1 12 15 1. Nach Joh feiern die Juden ihr Passa erst am Abend nach dem Tode Jesu; dieser fällt also auf den 14. Nisan; s. zu 13 1 26 29 18 28. Von noch mehr Gewicht ist die Differenz beider Lebensbilder in Bezug auf den Gesammtverlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Nach synopt. Grundanschauung tritt Jesus mit dem Anspruch darauf, Messias zu sein, verhältnissmässig erst spät auf und haben sich demgemäss seine Jünger ihm als Lehrer angeschlossen, ohne dass von seiner Messianität schon die Rede war. So nur erklärt sich die Feierlichkeit des Momentes Mc 8 29 (s. Einl. zu Synopt. I 4). Daher auch dem Täufer erst im Gefängnisse die Ahnung auftaucht, der so gewaltig wirkende Volksprediger in Galiläa könne am Ende der Messias selbst sein (s. zu Mt 11 2 = Lc 7 19). Dagegen legt er Joh 1 6—8 15 23 26 27 32—34 sogar schon vor der Eröffnung der messianischen Bahn Jesu Zeugniss über Zeugniss von dessen Beruf ab, wie auch 1 41 45 49 gleich die ersten Jünger in Jesus den Messias und Gottessohn begrüssen und dieser selbst sein messianisches Wirken in Jerusalem mit der unverkennbaren Demonstration der Tempelreinigung eröffnet. Aber auch in seinen Reden verleugnet der johann. Christus den Mt 16 21 ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatz einer früheren Periode, da das Reich, und einer späteren, da seine Person das Thema derselben bildete. Vielmehr sind alle johann. Reden nur Selbstzeugnisse und als solche Ausführungen weniger Grundgedanken, wie dass Jesus vom Vater ausgegangen ist und zum Vater zurückkehrt, dass er mit ihm eins, in Allem, was er thut und spricht, eine Offenbarung des Vaters ist, wesshalb auch an seine Annahme oder Verwerfung alles Heil oder Unheil der Menschen geknüpft erscheint.

2. Charakter als Lehrschrift.

Bedeutender noch als diese Differenzen im Einzelnen fällt der Gesammtcharakter in's Gewicht. Stand schon der synopt. Typus zum guten Theil im Dienst der Lehre (s. Einl. zu Synopt. II 5), so gilt solches im höchsten Maasse von „diesem eigenartigen theologischen Evglm, welches der Form nach Geschichte, dem Inhalt nach Lehre über die Geschichte ist“ (Wzs, ApZt [2] 537). „Dass der Zweck des Werkes die Belehrung der Gemeinde und nicht die Aufbewahrung gewisser Begebenheiten ist, kann wohl nicht mehr in Abrede gestellt werden“ (Rs, Gesch. [6] 235). „Es wäre fehlerhaft — erklärt auch der katholische Theologe P. Keppler (Das Joh-Evglm und das Ende des 1. christl. Jahrh. 1883, 5) — das Vorherrschen eines idealen Elementes und Interesses über das rein historische leugnen zu wollen.“

In der That erhellt der Charakter als „Lehrschrift in Evglienform“ (Pfl 695) unzweifelhaft aus folgenden Thatsachen: 1) Bezüglich einer ganzen Reihe von Begriffen findet ein ewiger Streit der Ausleger sein Ziel nur in der Anerkennung ihrer Doppelsinnigkeit, und zwar erzeugt sich solches doppelte Farbenspiel regelmässig auf der Linie, wo die ältere, den Synoptikern verwandte, und die neue, johanneische Begriffsbildung sich treffen; s. über ὥρα zu 2 1—11 und 7 6 10, über ἐγείρειν zu 2 21, über ἄνωθεν zu 3 3, über ὑψοῦσθαι zu 3 14 12 32, über γεννᾶσθαι zu 1 13 3 3, über πνεῦμα zu 3 8, über κρίσις zu 3 17, über ἐργάζεσθαι zu 6 27, über ἔρχεσθαι zu 14 3, über ἀποθνήσκειν zu 6 50, über ἁγιάζειν zu 17 19, über ἀκολουθεῖν zu 1 37 21 20. 2) Alle johann. σημεῖα sind anerkanntermaassen Sinnbildshandlungen, und zwar in einem Maasse, dass daneben die thatsächliche

Bedeutung ins Gedränge geräth, s. zu 6 31. Dadurch entsteht eine eigenthümliche Zwitterstellung des Evglms, welches den Wunderbegriff einerseits überall auf den Gipfel führt (vgl. z. B. zu 4 43—54), andererseits die Wundererzählungen als allegorische Anschauungsmittel für Glaubenswahrheiten werthet, daher auch den Wunderglauben herabsetzt gegenüber dem Glauben an die unter den ἐπίγεια verborgenen ἐπουράνια; s. zu 2 24 3 2 4 41 50 12 18 20 29, aber auch zu 10 38 14 11. 3) Es fehlt auch nicht an Beispielen dafür, dass der Evglst in die Form seines Berichtes einen doppelten, ja dreifachen (s. zu 2 19—22 3 3 13 1—20) Inhalt legt, so dass hier der Auslegung ganz eigenthümliche Aufgaben erwachsen. Denn wo ausdrückliche Einladung zur Allegorese ergeht, da ist dem das Entlegenste combinirenden Spürsinn phantasiereicher Exegeten ein schlechterdings unbegrenztes Feld eröffnet, und auch was der Verf. schwerlich selbst gedacht hat, kann sich doch recht wohl wenigstens als in seinem Sinne gedacht, nach seinen Grundsätzen denkbar geben. Eine rationelle Exegese wird freilich nur versuchen, dasjenige, was jener nachweisbar selbst hinter dem Buchstaben gesucht oder vielmehr in denselben „hineingeheimnisst" hat, herauszustellen (O. Htzm 1f). Ueber der Lösung dieser Aufgabe wird sie nicht umhin können, die gleiche Vorliebe für Tiefsinn, Geheimsinn, Doppelsinn auch wahrzunehmen in der Annahme unbewusster Weissagungen (s. zu 7 35 11 12 51), in der Ausdeutung umfassender gemeinter Worte auf spezielle Vorkommnisse (s. zu 18 9 32), in Pointen, welche auf gleichzeitigem Gebrauch von Wörtern in ursprünglicher und in übertragener Bedeutung beruhen (s. zu 9 39 bezüglich des βλέπειν, zu 14 19 bezüglich des θεωρεῖν, zu 11 26 bezüglich des Lebens und Sterbens, zu 12 25 bezüglich der Seele), in der Formulirung von Urtheilen, die, je nachdem man sie im Sinne des Redenden oder des Schreibenden fasst, einen schillernden Sinn ergeben (s. zu 3 13 5 41 16 33 18 34 19 28 30 20 17), in der Voraussetzung, dass Christus überhaupt auf Erden nur ἐν παροιμίαις rede (s. zu 16 25). 4) Zu der Allegorie tritt die sorgsam bis zuletzt gewahrte (19 28) Typologie, sofern Ereignisse und Personen des AT als Verheissungen auf Kommendes gefasst werden, das zugleich in ihnen vorgebildet erscheint, wie der Tempel 2 19 21, die eherne Schlange 3 14 und das Manna 6 31 32 49 58, ja wie die ganze Leidensgeschichte darauf eingerichtet ist, den Antitypus zur Passaordnung zu liefern, s. zu 12 1 19 36 37. Das ist der typologische Weissagungsbeweis des Barnabas, des Justin und der Späteren. Aber der Evglst geht weiter, „er selbst schafft Typen, die wiederum vorwärts auf die Zukunft deuten" (Hsr IV 407), wie 11 39—44 direct, irgendwie aber auch 18 1—12 geschehen ist. Insonderheit aber wird 5) die hier erzählte Geschichte Jesu dadurch zum Typus, dass sie in durchgängige Beziehung zur nachfolgenden Geschichte des Christenthums, insonderheit zur Zeitgeschichte des Evglsten gebracht, gleichsam aus der Vergangenheit in die Gegenwart umgesetzt ist, so dass der ganze Inhalt der letzteren in dem Spiegel einer erneuten, etwa ein Jahrhundert von Erlebnissen der Gemeinden umfassenden, Christusgeschichte zur Erscheinung kommt. Solcherlei „Rückübertragungen von Erlebnissen der Christenheit in das Leben Christi selbst" (O. Htzm 78) sind: das Judenthum der Zeit nach Zerstörung des Tempels in seinen verschiedenartigen Stellungnahmen zur christl. Sache (s. zu 2 23—3 21 6 41 9 1—34), der theilweise Uebertritt der Johannesjünger (s. zu 3 22—36) und Samariter (s. zu 4 1—42), überhaupt die Missionswege des Christenthums (s. zu 12 22), die Bildung

der Heidengemeinde (s. zu 12 24), die umfassende Weltreligion (s. zu 9 35—10 21) und ihr Siegesgang (s. zu 14 14 16 24 33), das Princip der nova lex (s. zu 14 15), der Liebesgeist der Gemeinden (s. zu 13 35), die von aussen bedrängende Verleumdung (s. zu 6 59) und Verfolgung (s. zu 18 28—19 16), die apologetischen Aufgaben (s. zu 7 14—52 13 19 16 11 18 2 37), die Passafrage (s. zu 19 34 36), die Pflichten der Gemeindeleitung (s. zu 9 35—10 21), die christl. Mysterien (s. zu 13 1—20 19 34), die Taufe (s. zu 3 22 4 2), das Herrnmahl (s. zu 6 1—13 51). Ueberhaupt aber entspricht die ganze im Evglm vertretene Gedankenwelt solcher fortgeschrittenen Entwickelung der Kirche und ihrer Theologie. Darum nur noch retrospective Hinweise auf den paulinisch-judaistischen Gegensatz (s. zu 8 12—59, insonderheit 34). Der johann. Christus „selbst hat überhaupt keine Stellung zum Gesetz, es ist für ihn nicht vorhanden, weil es eben für die Kirche des Erzählers nicht mehr so vorhanden ist, wie in der älteren Zeit“ (Wzs 521f). Gleichwohl zeigt die Art, wie er durchweg von οἱ Ἰουδαῖοι spricht und damit das Bild des hartnäckigen und grundsätzlichen Unglaubens verbindet (O. Htzm 193—195), eine noch vornehmlich im Kampf mit dem Judenthum und seiner Theologie begriffene Kirche (Wzs 524). In solchen christologischen Controversen, wofür Justin's Dialog mit dem Juden Tryphon als Paradigma dient, handelt es sich um die Nachweisbarkeit der Kriterien der Messianität (s. zu 7 27 41 42 52 9 29), um das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (s. zu 10 17 12 34 16 8), um den Mangel an Zeugen für Jesu messianische Ansprüche (s. zu 5 31—47 8 12—20) und vor Allem um seine Gottheit (s. zu 5 17—47 10 22—39). Aber nur aus dem johann., nicht aus dem synopt. Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ (dieser ergab nur enge Beziehung zum Vater, nicht Gottgleichheit, s. O. Htzm 62) war letzterer Anspruch abzuleiten und demgemäss auch zu bekämpfen. „Ein Streit, welchen Jesus selbst über seine Gottheit oder Menschheit führt, ist ein Geschichtsbild, das sich nie vollziehen lässt.“ „Dieser Streit ist vielmehr der Streit der Epigonen. Das sind die Einwendungen, welche die Juden der christl. Kirche gemacht haben, nachdem ihre volle Loslösung vollzogen ist und die Ausbildung ihrer höheren Lehre von der Person ihres Christus schon die wesentlichsten Stufen durchlaufen hat. Es ist nicht ein Streit des Lebens, sondern der Streit der Schule, der in die Geschichte des Lebens zurückgetragen ist“ (Wzs 526). Man befindet sich in der Zeit, da die Christen nach dem Ausdrucke des Plinius Christo quasi deo carmen dicunt, und es handelt sich darum, die Berechtigung solcher Ausdrücke aufrecht zu erhalten (O. Htzm 63). Daher die Begründung einer höheren Christologie nach 20 31 den ganzen Zweck des Evglms ausmacht. Daraus ist auch die „Mystik“ desselben zu rechtfertigen, jenes völlige Einswerden der Gläubigen mit Christus, welches sein Vorbild in dessen Einheit mit dem Vater hat (s. zu 6 56 10 38 14 20 21). Also auch die eigenthümliche Gestalt der religiösen Erfahrung, wie sie hier der Jüngerschaft zugeschrieben wird, „beruht darauf, dass die ganze nachfolgende Wirkung des Lebens, das Ergebniss desselben für den Glauben hier in die Geschichte selbst hineingetragen ist“ (Wzs 537). Auf solchem Hintergrunde können auch einzelne Berührungen mit gnostischen Gedankengängen nicht befremden, wie wenn, von der gleich zu besprechenden Erklärung der Welt aus dem göttlichen Logos und seinen Wirkungen als Leben und Licht abgesehen, die Lehren vom doppelten Menschensamen und von der, in der Scheidung der Lichtnaturen vom dunklen Weltwesen bestehenden, Erlösung zwar in Wendungen auftreten, welche

an Stelle der speculativen Voraussetzungen mehr ethische Zusammenhänge aufweisen, aber doch nicht ohne dass die bezügliche Bildersprache selbst (vgl. 1 13 3 3) und die oft stark dualistisch klingende Ausdrucksweise (s. zu 3 21 8 23 43 44 10 26 11 52) die mächtigen Einflüsse verriethe, welche die christl. Gedankenwelt bereits auch von jener Seite her erfahren hatte. In dem gleichen Maasse mussten etwaige Nachwirkungen eines angestammten Judenthums zurückgedrängt werden. Wo man sonst noch Berührungspunkte mit dem Gnosticismus hat finden wollen, wie z. B. 5 37 10 8, ist vielmehr directer und rascher Anschluss desselben an das 4. Evglm zu constatiren, und vollends der Montanismus ist nur die erste kirchengeschichtliche Erscheinung, welche (in der Lehre vom Parakleten) das unverkennbare Echo auf den Ruf des Evglms bildet.

3. Logoslehre und Universalismus.

Wie der eben erwähnte Schluss, so berechtigt auch der Prolog, in der geschichtlich eingekleideten Darstellung dieses Evglms eine Zurechtlegung des Thatsächlichen nach Maassgabe der an die Spitze gestellten, höheren Gesichtspunkte, d. h. weniger „eine neue Geschichte Jesu“, als „eine Philosophie der Geschichte des Erlösers“ (so selbst Chastand 307) zu erwarten. Der besprochene Lehrcharakter des Werkes bewährt sich somit darin, dass aus seiner Darstellung Jesu geschichtliche Gestalt zugleich als die Erscheinung des vorzeitlich bei Gott existirenden Logos im Fleisch erkennbar werden soll. Die allgemeine Stimmung der Zeit, welcher unser Werk angehört, kennzeichnet sich wie durch ein, dem älteren Griechenthum noch fremd gewesenes, Autoritätsbedürfniss, so durch gesteigerte Werthung der Persönlichkeit, zumal der auf religiösem, philosophischem, künstlerischem, politischem Gebiet leitenden Genien der Vergangenheit. Darin, dass dieselben als Offenbarungen einer göttlichen Weltvernunft aufgefasst wurden, lag die theoretische Rechtfertigung des ihnen geltenden Cultus (Windelband, Geschichte der Philosophie 1892, 171f 175). Hatte schon Philo (Vita Mosis) aus dem Stifter des AT eine Illustration zu der Lehre vom Logos, dessen Attribute in den Lehren, Thaten und Schicksalen des Moses zur Darstellung kommen, gemacht, so lag es nahe, denselben Logosnamen, in welchem die Ströme jüd. Gottesweisheit und griech. Weltweisheit sich vereinigten, auch als Schlagwort zu benützen, welches der gläubigen Gemeinde die religiöse Machtstellung ihres Stifters zum Bewusstsein und zum Ausdrucke bringen sollte (Thoma 303f). Ein durchschlagender Grund gegen diese einfachste Ableitung der johann. Begriffswelt ist niemals ausfindig gemacht worden (vgl. unten S. 40—46). Vielmehr lässt sich die johann. Weltanschauung am leichtesten begreifen „als Fortbildung des Paulinismus nach Ueberwindung des judaistischen Christenthums unter Einwirkung einer heidenchristl. Umgebung und der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie“ (O. Htzm 92). Der sonst erkennbaren jüd. Geistesanlage des Verf. geschieht mit letzterer Beobachtung keineswegs Abbruch. Gerade mit seiner Logoslehre ist er sich vielmehr bewusst im Glauben der Väter zu stehen; ihre Uebertragung auf den Messias war für ihn so legitim, wie für Pls die Uebertragung analoger Formen palästinischer Theologie (Wzs 530f). Aus dem Logoscharakter des johann. Christus aber ergab sich unmittelbar, d. h. ohne dass der Umweg über den Gnosticismus unumgänglich erschiene (gegen Hgf, Einl. 722), jener Universalismus, welcher das Werk über alle jüd. Anfänge des Christenthums hinaus-

hebt und von ihnen scheidet: die 4 21—24 11 52 gepredigte, auf die ganze Menschheit ausgeweitete, über den Erdkreis sich erstreckende Mission, die Weltbestimmung des Christenthums. Darum sind aber die Spuren der engeren, jüd. Lebensaufgabe, wie sie der Zugehörigkeit Jesu zum Volke der Juden entsprach, keineswegs ausgelöscht. Eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz ist zwar nicht mehr nöthig; es geht die Christen nicht mehr an. Dennoch wird dem historischen Sachverhalt wenigstens in den beiden, unter sich zusammenhängenden, Stellen 5 16—18 7 19—23 Rechnung getragen (Wzs 521). Aber nicht etwa weil der Fluch des jüd. Gesetzes im Kreuzestod sein Recht gefunden, kann der Segen Abraham's jetzt zu den Heiden gelangen (Gal 3 13 14), sondern der über das Kreuz zum Himmel Erhöhte hat Macht, Juden wie Heiden zu sich zu ziehen 12 32: sie gehören ihm beide, weil er, ehe er als Jude auftrat, als Logos die Welt geschaffen und durchwaltet hat, 1 3 4 9 10. Das Wort κόσμος selbst steht in der ganzen Synopse nur 15mal, in Joh 78mal, weil hier fortwährend die unmittelbare Beziehung Christi zur Welt betont wird (O. Htzm 50 88). Also ist auch das Christenthum von Haus aus Weltreligion, und nicht etwa, weil die Juden das Evglm abgelehnt haben, wenden sich seine Boten zu den Heiden (s. Einl. zu Act II 4), sondern der Fortschritt von jenen zu diesen erscheint 10 16 unter dem Gesichtspunkt der naturgemässen Verlängerung der Linie von einem gegebenen Punkte aus (Wzs 522f 530). Das Christenthum ist nicht bloss von Anfang an auf die Weltkirche angelegt, sondern auch so rasch und kampflos, so natürlich zu diesem Vollalter ausgewachsen (s. zu 12 24), wie etwa die in Act vorausgesetzte Heidenkirche direct aus der apost. Gründung sich ergibt; s. Einl. zu Act II 9 und 10. Hier wie dort dieselbe Vermischung von Gegenwart und Vergangenheit, weil beiderseits eine Entwickelung nur besteht in Bezug auf die Grösse der Ereignisse 5 20 14 12 und den Umfang der Offenbarungen 16 12 13. Aber mit dem hier ausgesprochenen Grundsatze der Perfectibilität des Christenthums wird allerdings Ernst gemacht. Was die Urapostel von Christus zu sagen wussten, ist noch nicht das höchste und letzte Wort Christi. Dieses spricht er vielmehr selbst im 4. Evglm (Pfl 767f).

Zunächst im geraden Widerspruch mit dem Gesagten wird behauptet, die Logosspeculation trete nur äusserlich zu einer älteren, irgendwie unter dem Protectorat eines Urapostels stehenden, Ueberlieferung echter Lehre Jesu hinzu, sie decke sich nicht mit dieser, setze vielmehr in das Metaphysische um, was an sich ethisch und religiös gemeint sei. In Verfolgung dieser Linie hat Harnack den Prolog keineswegs als Schlüssel zum Verständnisse des Evglms, vielmehr als Vorbereitung hellenistischer Leser auf dessen Lectüre gefasst. Die Logoslehre werde daher endgültig fallen gelassen, sobald mit 1 14—18 dem Logos Christus als μονογενής υἱός substituirt ist (ZThK 1892, 189—231, vgl. dagegen H. Htzm, ZwTh 1893, 385—407). In der That ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, an welchen den Glauben zu vermitteln Zweck des ganzen Werkes ist 20 31, zunächst aus dem synoptischen Messiasbegriff zu verstehen. Dieser selbst aber ist von dem Evglsten von einer Höhe aus in's Auge gefasst worden, auf welcher der himmlische Menschensohn des Judenthums und Urchristenthums sich mit dem ewigen Logos schon berührt und irgendwie deckt. Andernfalls würde statt von Substituirung vielmehr von Unterschiebung zu reden sein. Aber zuzugeben ist nicht nur, dass das geschichtliche Decorum den Evglsten abhält, Jesu etwa den Logosnamen selbst in den Mund

zu legen, sondern dass überhaupt im ganzen Evglm von dem Ausdruck λόγος ein so unbefangener Gebrauch gemacht wird, als ob kein Prolog vorangegangen wäre. Denn im Munde Jesu bedeutet ὁ λόγος τοῦ θεοῦ den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung, zumal in der Schrift (s. zu 5 38); er ist Norm für Jesus selbst (s. zu 8 55). Dagegen ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, als Gesammtinhalt seiner Predigt, kommt sogar personificirt vor (s. zu 12 48). Er kann daher auch als in einzelne λόγοι zerfallend gedacht werden (s. zu 14 24), während es nur Einen λόγος im Sinne des Prologs gibt. Mit der Vermenschlichung dieses Logos ist seine, ohnehin bestehende, Unterordnung unter Gott erkennbare Thatsache geworden (s. zu 14 28), und treten Kategorien, die an der synopt. Christologie messbar, ja z. Th. von derselben entlehnt sind, zuweilen an Stelle der johann. Metaphysik; s. zu 3 35 5 20 23 30 10 30. Vornehmlich wird das Wort Mt 11 27 = Lc 10 22, aber auch Mt 28 20 Lc 22 29 variirt. Gleichwohl bleibt der Logos nach wie vor der Fleischwerdung identisch. Darum schreibt Christus sich selbst Präexistenz in aller Form zu (s. zu 8 58 17 5), eine Präexistenz, welche nur an Stellen wie 3 13 6 62 mit dem Begriffe Messias = Menschensohn noch lose zusammenhängt (Harnack, ZThK 200—202 224), sich aber weiterhin als vom jüdischen Denken entworfen nur noch durch Bezogenheit auf die ganze Person verräth, dem griechischen Denken aber hinterher durch den Prolog, wo sie bloss dem pneumatischen Sein im Gegensatz zur σάρξ gilt, mundgerecht gemacht ist (Harnack I² 717 f). Nur von den Voraussetzungen des Prologs aus ist es nach dem, im Zusammenhang mit 1 14 stehenden, Zeugniss des Täufers 1 15 zu verstehen, wenn Christus von oben gekommen (3 31), vom Himmel herabgestiegen ist (6 33 38), um Dinge zu offenbaren, die er droben gesehen hat (3 11 12 32 6 46), und ein Gebot auszuführen, welches er vom Vater empfangen hat (10 18), wenn er also nicht von dieser Welt (8 23), sondern von Gott ausgegangen ist (8 14 42 13 3 16 27 28). Unter den anderen göttlichen Eigenschaften, kraft welcher der jüd. Messiasbegriff im Sinne der Logoslehre überboten erscheint, tritt besonders stark hervor das Vorauswissen (6 64 13 1 3 18 4 19 28), ja die Allwissenheit (1 48 2 24 25 4 16—18 16 30). Die Thatsache, dass diese, alles prophetische und synopt. Maass unter sich lassende, souveräne Stellung zum Zeitverlauf der Dinge 16 30 ausdrücklich als Beweis dafür, dass Christus „von Gott ausgegangen", Verwerthung erfährt, bezeugt ihren Zusammenhang mit der Präexistenz, also auch mit dem Prolog. Dazu kommt eine weit über das synopt. Maass hinausgehende Wundermacht: er wandelt Wasser in Wein, heilt Kranke aus Entfernung von Tagereisen, trotz 38jähriger Lahmheit und angeborener Blindheit, erweckt nicht bloss den schon 4 Tage lang begrabenen Lazarus, sondern verschiebt auch, um dies thun zu können, seine Reise zu dem Kranken bis nach dessen Tode (s. zu 11 17). Bloss der Form nach beruhen diese σημεῖα auf Gebetserhörung (s. zu 11 42). In Wahrheit entfaltet darin der Logos selbst immer vollkräftiger seine Herrlichkeit, und gilt die Bemerkung 2 11 von allen. Ebenso sehr hängt andererseits an dem Logosgedanken die Zurückdrängung wahrhaft menschlicher Züge des Lebens Jesu, der inneren Entwickelung, der Taufe in ihrer Bedeutung für ihn selbst (s. zu 1 32), der Versuchung (s. zu 1 51), des Seelenkampfes in Gethsemane (s. zu 12 20—36), der Gottverlassenheit am Kreuz (s. zu 19 17—30). Des Weiteren erhellt die durchgängige Bestimmtheit der johann. Begriffe durch den Prolog, aber auch ihre sachgemässe Abwandelung an dem Verhältniss der Menschen zum fleischgewor-

denen Logos; s. zu 1 4 3 15. „Licht und Leben im Bewusstsein des Glaubenden als Mittheilung Jesus sind nichts Anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt gibt. Und nichts beweist diesen Zusammenhang deutlicher als der Umstand, dass in der Vorstellung des Evglms derjenige, welcher das Wort Jesus annimmt, damit nur die Bestimmung erfüllt, die schon in ihm liegt, und die grosse Scheidung des Glaubens und Unglaubens nur ans Licht bringt, was schon zuvor vorhanden ist“ (Wzs 533). Auch die eigenthümliche, an gnostische Parallelen erinnernde Anthropologie (s. oben S. 6f) beweist somit, dass die eingreifendsten unter den zwischen dem synopt. und johann. Bericht sich ergebenden Gegensätzen durch den Logosgedanken bedingt sind. Das Richtige an der zurückgewiesenen Einrede liegt auf einem anderen Punkte. Der Verf. hat sich nämlich die Logoslehre angeeignet, aber keineswegs zum gestaltenden Princip seiner ganzen Weltanschauung erhoben. Und zwar gilt Letzteres nicht bloss bezüglich seines Christusbildes, sondern mehr noch angesichts der Thatsache, dass derselbe abstracte Gottesbegriff, welcher das Theologumen vom Logos nöthig erscheinen liess, nirgends consequent durchgeführt ist (Rs, Théologie chrét. ³II 438f. O. Htzm 82. Harnack, ZThK 208—210). Sonst würde nicht, wie das ganze Wirken (5 17), so insonderheit auch das Zeugniss des Vaters von demjenigen des Sohnes geschieden (3 11 32 5 32 37 8 18 18 37), es würde nicht vom Zuge des Vaters zum Sohne die Rede sein (6 44 45) u. s. w. „Dass der Evglst ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung, denn es zeigt, dass er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden, theologischen Doctrin über das Wirken Gottes“ (Harnack 209).

4. Standpunkte der Beurtheilung.

Die dargelegten Thatsachen würden als dem exegetischen Befunde entsprechend längst anerkannt sein, gälte nicht das Werk, zu dessen Charakteristik sie dienen, seit 180—200 (Theophilus, Irenäus, Kanon des Muratori) constant als Hinterlassenschaft des Zwölfapostels Johannes. Da nun keines der synopt. Evglien direct apost. Ursprungs ist, würde diese Tradition eine Sonder- und Ausnahmestellung, wie das 4. Evglm sie im Allgemeinen einnimmt, vollkommen begründen. Nur erwarten wir dann billig, dass das in unseren Snptkrn begegnende Mischungsverhältniss von realem und idealem Gehalt eine Abwandelung zu Gunsten des ersteren, des geschichtlichen Factors erführe. Aber das gerade Gegentheil ist der Fall. Jenes Verhältniss verschiebt sich entschieden in der Richtung nach Vorherrschaft des lehrhaften Charakters. Diese heutigen Tages allgemein anerkannte Antinomie begründet das johann. Problem, dessen Geschichte bisher folgende Stadien durchlaufen hat.

1) Nachdem schon in Deutschland und England mancherlei Vorspiele künftiger Kämpfe sich abgespielt und namentlich Bretschneider (Probabilia 1820) auf die Differenzen der synopt. und johann. Reden, auf den Universalismus und die philosophische Färbung des, einem galiläischen Urapostel zugeschriebenen, Werkes, auf die mangelhafte Bezeugung desselben im nachapostolischen Zeitalter u. s. w. hingewiesen, trat eine positive Rückströmung besonders unter dem Einflusse Schleiermacher's ein, der sowohl in den Anmerkungen zu seinen „Reden über die Religion“ ³1821, wie in seinen Vorlesungen über „Einl. in's NT“ 1845 die

Unerfindbarkeit und Unentbehrlichkeit des johann. Christusbildes behauptete, welches sich zu dem synopt. wie das Bild des Sokrates bei Plato zu dem bei Xenophon verhalte. In Folge dessen trat Lücke (seit 1820) unbedingt für die apostolische Authentie ein und behauptete selbst ein so nüchterner Forscher wie Credner in seiner „Einl. in das NT" (1836), der Verf. eines solchen Evglms könne „nur ein Palästinenser, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apostel, nur ein Liebling Jesu, nur jener Johannes sein" u. s. w.

2) Einen neuen Anstoss gaben der johann. Kritik Strauss (1835), Bruno Bauer (1840), Lützelberger (1840) und insonderheit die sog. Tübinger Schule: Schwegler (Der Montanismus 1841), K. R. Köstlin (seit 1843), Baur und Zeller, ThJ 1844 und 1845. Während der Letztgenannte die äusseren Zeugnisse untersuchte, wollte der Meister der Schule auf dem Wege einer eingehenden Analyse des Inhalts zeigen, dass das Evglm eine künstlerisch angelegte Entfaltung der im Prolog ausgesprochenen Grundgedanken, eine dramatische Darstellung des, durch das Hereinwirken des göttlichen Logos in der Welt hervorgerufenen, Kampfes zwischen Licht und Finsterniss sei. Die geschichtlichen Partien sind nur Mittel zur Erreichung dieses Zwecks, die Reden dagegen bilden den Kern der, im Evglm geschilderten, Selbstdarstellung Jesu, deren Erfolg ein durch die Menschheit gehender Scheidungsprozess, deren Höhepunkt der scheinbare Untergang und der, eben dadurch vermittelte, definitive Sieg des fleischgewordenen Logos bildet. Alle Abweichungen von den Snptkrn haben darin ihren Grund, dass der Evglst den hergebrachten Stoff im Interesse und nach Maassgabe seiner idealen Construction frei verwerthet und umformt. Schon desshalb kann das Werk nicht von einem Urapostel herrühren. Ueberdies aber setzt es die ganze Entwickelung des Christenthums bis in die Mitte des 2. Jahrh. voraus, berührt alle, bis dahin aufgetauchten, Fragen und löst sie im Geist des, die ursprünglichen Gegensätze in einer höheren Einheit zusammenfassenden, Katholicismus.

3) Die auf Br's Hauptschrift (1847) nächstfolgenden 20 Jahre lassen die johann. Controverse in der Hauptsache als einen Kampf zwischen der Tübinger Schule und so ziemlich allen übrigen Lagern der Theologie erscheinen. Einen gemeinsamen Sprecher von Bedeutung fanden die Apologeten besonders an Bleek, der für die Apostolicität und volle Glaubwürdigkeit des Werkes eintrat (Beiträge zur Evglienkritik 1846). Dagegen standen jetzt den bereits genannten Schülern Br's ferner zur Seite Hilgenfeld (seit 1849), der den Zshg des 4. Evglms mit dem Gnosticismus stärker betonte, Volkmar (seit 1857) und Scholten (seit 1864). Gegen sie alle ergriff Heinrich Ewald das Wort (seit 1851), aber schon nicht mehr im Sinne einer unmittelbaren Abfassung des Evglms durch den Apostel, wie überhaupt jetzt die Zeit mannigfacher Vermittelungen gekommen war und auch die apologetische Richtung allmählich ihren heutigen Standpunkt erreichte, auf welchem das 4. Evglm nur noch als freie Reproduction gewisser durch die Subjectivität einer entwickelungsfähigen Jüngernatur hindurchgegangenen Erinnerungsstoffe erscheint.

4) Gleichwohl ist die Tübinger Schule in ihrer Bestreitung der Echtheit und Geschichtlichkeit des 4. Evglms ungleich glücklicher gewesen, als mit ihren Aufstellungen auf dem Gebiete der synopt. Kritik, wenn auch der Abfassungstermin allmählich von 160—170 auf 120—140 zurückgestellt werden musste.

Nachdem Str (1864) die Tübinger Auffassung adoptirt, Keim (seit 1867) sie auf einigen Punkten ermässigt, auf anderen fortgebildet hatte, traten, theilweise mit Aufgeben bisheriger Positionen, Theologen wie Schenkel (seit 1864), Mangold (bei Bleek, Einl. [3]1875 [4]1886), Wittichen (1876), Immer (Nt. Theologie 1877), als Gegner der Apostolicität des Werkes auf, während Vertreter des kritischen Standpunktes wie Hausrath (seit 1873), Hönig (ZwTh 1871 1883 1884), Thoma (1882), Jacobsen (1884), Oskar Holtzmann (1887), W. Brückner (1887), O. Pfleiderer (1887), zuletzt unter consequenter Weiterführung früherer Verhandlungen (1864) auch C. Weizsäcker (1886 und 1892) theils die Analyse des Evglms noch schärfer zuspitzten, theils den allegorischen Charakter der Geschichtserzählung und die Kunst der Composition genauer nachwiesen, theils auch die zeitgeschichtlichen Beziehungen und den secundären Charakter der johann. Theologie hervorhoben.

II.
Entstehungsverhältnisse.

1. Zeitlage.

Wann neben dem synopt. und synoptikerartigen Evglientypus eine so ganz anders gehaltene Darstellung Entstehung und Verbreitung finden konnte, lässt sich mit Jahreszahlen auf keinen Fall angeben. Ausdrückliche und directe Zeugnisse stehen vor dem letzten Viertel des 2. Jahrh. kaum zu Gebote. Indirecte können freilich schon früher aufgetrieben werden. Aber eben hinsichtlich ihrer schürzt sich ein Knoten von unsäglichen Schwierigkeiten, sofern bei der geschilderten Art des Werkes in ihm nicht bloss die äussere, sondern auch die innere Bewegung, welche die christl. Sache schon hinter sich hatte, Spuren hinterlassen musste. „So arbeitet der Evglst durchgehends mit einem, ihm bereits vorliegenden, religiösen Begriffsmaterial" (O. Htzm 54). Wie demgemäss liturg. Formeln (s. zu 1 $_{29}$ 6 $_{63}$), wie ein ganzer Complex von dogmatisirenden Ausdrucksweisen (s. zu 6 $_{51}$) zu seinen Voraussetzungen gehören, so kann und wird auch noch anderweitiges „Johanneisches" vor Joh vorhanden gewesen sein. Unmöglich also ist jedem Anklang an Ausdrücke des 4. Evglms, dem man etwa bei den apost. Vätern oder in der Doctrina XII apostolorum begegnet, sofort auch ein Anzeichen vom Vorhandensein des Werkes selbst zu entnehmen (zugegeben selbst von Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 909f). Charakteristisch für den Verlauf des hier statthabenden Prozesses ist vielmehr gerade eine ganz allmähliche Annäherung an die Sprach- und Denkweise des 4. Evglsten. Aber auch wo die Annahme der Bekanntschaft mit Letzterem kaum mehr fraglich ist, wie bei Justin, besteht die synopt. Tradition doch nicht bloss ungebrochen daneben, sondern herrscht in Bezug auf alle Anschauungen von Jesu Leben und Wirken so unbedingt vor, dass eine gleichzeitige Geltung jenes Werkes zwar als Lehrschrift, schwerlich aber als apost. Geschichtszeugniss angenommen werden kann.

In Harmonie mit diesem Befunde der Untersuchung äusserer Zeugnisse lässt sich der fragliche Punkt in der Weiterbewegung von Gedankenmassen, wie sie in der ältesten Literatur Ausdruck finden, wenigstens annähernd bestimmen.

Enthusiasmus und Prophetie der Urzeit hatten ihren Vorrath noch nicht erschöpft, als im Schoosse der christl. Gemeinschaften die διδασκαλία bereits zur hervorragenden Bedingung der Lebenserhaltung geworden war. Insofern nun aber die Triebe und Kräfte der erwachenden Reflexion ihren Nahrungs- und Uebungsstoff in der griech. Bibel fanden, welche ja als das classische und zunächst einzige Offenbarungsbuch galt, ist das Christenthum von Anfang an Buchreligion gewesen. Solche Dienste konnte jene der werdenden neuen Religion desshalb leisten, weil sich für eine Zeit, für welche „die Kunst des Lesens wesentlich darin bestand, aus dem buchstäblich Geschriebenen stets mit dem Zauberstab der Allegorie einen tieferen Sinn herauszuschlagen“ (W. Brk 77), für Menschen, die in der pneumatischen Auslegung von hl. Ueberlieferungen den Stein der Weisen, den Schlüssel zu den Geheimnissen des Himmels und der Erde gefunden hatten, eine derartige Behandlung auch des AT von selbst verstand. Die ganze Vorgeschichte der von der Kirche geübten Auslegung stellt eine gerade Linie dar, deren Anfangspunkt Philo, deren Endpunkt Origenes, der früheste Exeget grossen Stils, ist. Auf dieser Linie liegen noch vor der ersten Auslegung des 4. Evglms durch Herakleon die Entstehungstriebe für dieses Evglm selbst. Schon die synopt. Evglien verdanken ihre concrete Gestalt theilweise dem erkennbaren Bestreben nach lehrhafter Brauchbarkeit und Anwendbarkeit (s. zu Lc 1 4); sie lassen sogar speziell die Methode erkennen, nach welcher gewisse, besonders dazu geeignete, Theile der evang. Geschichte zum Anschauungsmaterial für die Zwecke der διδασκαλία geformt wurden (s. Einl. zu Synopt. II 5). Im Grundsatze fast allgemein zugegeben ist, dass dieser ideelle Factor für das 4. Evglm noch ungleich bestimmender ist, als für die Snptkr (z. B. Franke, StK 1884, 137). Je vielseitiger nun die Anwendbarkeit solcher geschichtlich eingekleideter Lehrstücke war, desto sicherer erfüllten dieselben ihre Aufgabe; man denke nur an die Speisungsgeschichten oder an den Feigenbaum. Wenn es nun aber ein Vorzug der Ueberlieferung von den Reden, Thaten und Leiden Jesu, wie die Synopse sie darbietet, ist, dass sie unserer heutigen, nach wissenschaftlich correcter Methode verfahrenden, Auslegung einen unerschöpflichen Vorrath von Motiven liefert, welche direct für das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde, zugleich auch für Befriedigung ihrer theoretischen Bedürfnisse fruchtbar gemacht werden können, so lässt sich namentlich letzteres nur in geringerem Maasse da behaupten, wo einerseits jene theoretischen Bedürfnisse diejenigen der damaligen Heidengemeinde waren, andererseits die Auslegung, welche Befriedigung bieten sollte, eine allegorische. Sollte ein Ausgleich zwischen dem Angebot der christl. Unterweisung und der Nachfrage des Bedürfnisses geschaffen werden, so musste in Bezug auf den Stoff der Lehre eine derartige Metamorphose eintreten, wie die synopt. Erzählungsweise sie in der johanneischen erfahren hat. Und zwar gilt dies ebenso sehr von jenen, theils aus den Snptkrn übernommenen, theils neu entworfenen Wundergemälden, welchen eine ausdrückliche Weisung zur sinnbildlich vertieften Ausl. in verschiedenen Formen, am deutlichsten 9 3 39 und 11 4 25, beigegeben ist, als auch von den Reden des johann. Christus, welche die ganze Entwickelung der Christologie zwischen Pls und etwa Justin dem Märtyrer recapituliren, also gleichfalls principiell und allseitig durchführen, was die Snptkr nur auf einzelnen Punkten durch eigenthümliche Umformungen des Urberichtes, wie z. B. Mt 19 17 (vgl. mit Mc

10 17) oder Lc 4 43 (vgl. mit Mc 1 38), anbahnen. Hätte der Evglst in Gegenden oder zu Zeiten gelebt, wo etwa neben den Evglien schon grosse Theile der nt. Briefliteratur zur öffentlichen Verlesung kamen und als Anhaltspunkte für die Belehrung dienen konnten, so wäre sein ganzes Unternehmen anders ausgefallen. So aber ist es nur auf einem Stadium der Entwickelung denkbar, wo noch im Gottesdienste — denn zu solchem Gebrauche ist das Werk geschrieben (Hsr IV 405. Zahn I 948 f) — neben dem AT bloss Evglien zum Wort kamen, wo also, was ähnliche Geltung beanspruchen wollte, nur in dieser Form auftreten konnte, wo aber auch die Tradition über das Leben Jesu, ja selbst der synopt. Rahmen seiner Lebensgeschichte noch nicht so festgeschlossen war, dass eine derartige Erweiterung und theilweise Verschiebung seines Gefüges ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Insofern hat es auf dem Standpunkte unserer Betrachtungsweise einen guten Sinn, zu sagen: je früher wir das 4. Evglm in der Entwickelungsgeschichte der urchristl. Literatur anzusetzen im Stande sind, desto begreiflicher wird das Räthsel seiner Entstehung. In die apost. Zeit langen wir darum immer noch nicht hinauf, wenn doch die, fragelos vorausgesetzte, synopt. Evglienbildung selbst erst nach 70 compacte Resultate abzusetzen beginnt und vor dem 2. Jahrh. keinesfalls zum Abschluss gelangt ist.

2. Oertliche Bedingtheit.

Ein im Allgemeinen den dargelegten Motiven entsprungenes und dem bezeichneten Zwecke dienstbar gewordenes Werk konnte an sich sehr verschiedenartige Gestaltungen annehmen. Der Einzelfall, mit welchem wir es zu thun haben, bedarf daher noch der Zurathziehung der concreten geschichtlichen Factoren, welche bei der Entstehung des Evglms betheiligt waren. Dass unser Evglm gerade so und nicht anders ausgefallen ist, hat seine Ursache zunächst in localen Bedingtheiten. Nicht bloss die Tradition (Iren. III 1 1 καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων) weist nach Ephesus. Dorthin sind in der That auch die ersten Ansätze des christl. Alexandrinismus zu verlegen (s. zu 1 18). Dort trat das Christenthum dem Märtyrer Justin als eine Art von philosophischer Schule entgegen, zu deren Hauptschlagwörtern jedenfalls der Logosbegriff gehört hat. Bald darauf kommen in Kleinasien Schulhäupter wie Polykarp von Smyrna, Apologeten wie Melito von Sardes, theologische Schriftsteller wie Apollinaris von Hierapolis u. A. vor; von ebenda geht die grosse Bewegung des Montanismus aus; gleichzeitig wird der Osterstreit geführt und bereiten sich in Sachen des Monarchianismus die ersten christologischen Kämpfe vor. Endlich war Kleinasien aber auch schon seit Cerinthus, dem Zeitgenossen des ephesischen Johannes, ein Sitz der Gnosis. Dies aber ist die Atmosphäre des 4. Evglms, welches den Montanisten den Paraklet, den Gesinnungsgenossen des Apollinaris den Kalendertag des Todes Jesu, den Verhandlungen über die innergöttlichen Unterscheidungen ihren Anlass und Stoff, endlich aber auch einzelnen gnostischen Schulen Ausdrücke und Ideenvorrath lieferte. Ebendahin weist, von den mannigfachen Berührungen mit Apk abgesehen, auch das Personal, der langlebende Jünger (s. zu 21 23), der die Griechen zu Jesus führende Philippus (s. zu 12 22) und die Johannesjünger (s. zu 3 22—36). Der einzige Fall, da ein wirkliches Ungeschick in Behandlung palästinisch-jüdischer Angelegenheiten zu constatiren ist (s. zu 11 49), erklärt

sich einfach und leicht gerade unter Voraussetzung kleinasiatischer Umgebungen (O. Htzm 115 164 191). In der kleinasiatischen Kirche scheint das Werk daher auch zuerst, und zwar weniger als Geschichtserzählung, denn als Lehrschrift (S. 12) zu Ansehen gelangt und erst, als die einzelnen Provinzen der Kirche in regeren Austausch mit einander traten, zu allgemeinerer Verbreitung gelangt zu sein (Wzs 538). Hier aber fand es auch erstmalige und gleich ganz ernsthafte Beanstandung von Seiten der später sog. Aloger, welche mindestens gleichzeitig mit den ersten Spuren der Kanonisirung des Evglms auch die Unvereinbarkeit desselben mit der, von den Snptkrn bezeugten, Wirklichkeit betonten. Vgl. Harnack I^2 616—621; Das NT um das Jahr 200, 1889, 58—70.

Neben dem kleinasiatischen Localton macht sich aber noch ein anderer geltend, das ist der palästinische. Die Versuche, symbolische Beziehungen in die neuen Ortsnamen (S. 3) zu bringen, sind zwar an sich nicht unberechtigt (s. zu 9 7), aber thatsächlich verunglückt. Vielmehr verräth der Evglst einestheils von dem ganzen Strich von Sichem bis herüber zum Jordan (s. zu 3 23 4 5), anderentheils von Jerusalem (daher Bezetha 5 2, Kidron 18 1, Gabbata 19 13) auf Autopsie beruhende Kunde, wie sie etwa einem Diasporajuden, welcher die hl. Stätten besucht, zuzutrauen ist. Schwerlich aber dürfte die Thatsache zu Gunsten der traditionellen Urheberschaft des Werkes durch einen Urapostel ausgebeutet werden. Denn Galiläa tritt nicht bloss in der ganzen Darstellung zurück, sondern gerade hier begegnen auch geographische Unklarheiten, s. zu 6 3 15. Neu ist zwar Tiberias 6 1 23 21 1 und namentlich Kana; doch s. über dieses zu 2 1, über Bethsaida zu 12 21. Gewisse Beziehungen auf Symeon, den unter Trajan hingerichteten Vorstand der Muttergemeinde (s. zu 19 25), und die δεσπόσυνοι überhaupt (s. zu 18 37 19 27) legen die Vermuthung nahe, dass jene Anwesenheit etwa in die Zeit der 15 „Bischöfe“ fiel, die zu Jerusalem, wohin die Christengemeinde bald nach 70 aus Pella (Euseb. KG III 5 3) zurückgekehrt war (Epiphanius, De mensuris et ponderibus 15), walteten (Euseb. KG IV 5 1—4), bis unter Hadrian 131 oder 132—135 der 2. Judenkrieg geführt wurde. In diesem liess der Pseudo-Messias Bar Kochba (s. zu 5 43) seine, an Jesu Messianität gläubigen, Volksgenossen, falls sie nicht verleugneten, martern und tödten, nachdem schon vorher in jüd. Kreisen die Stimmung gegen die מינים (Häretiker) eine äusserst erbitterte geworden war, Just. Apol. I 31. Das ist die Lage der Christenheit, wie sie 16 2 vorausgesetzt wird. „Die Welt hasst sie“ 15 18 19 17 14, wie auch der bald nach Beendigung jenes Krieges schreibende Justin bezeugt: die Juden hassen uns (Ap. I 36 Dial. 35 134), verfluchen uns in ihren Synagogen (Dial. 16 47), morden uns, wo es nur immer angeht (Dial. 95 110 131 133). Auch die auf Θυέστεια δεῖπνα lautenden Anklagen gingen nach Origenes (Cels. 6 27) ursprünglich von Juden aus, werden daher ihnen gegenüber zurückgewiesen (s. zu 6 59). Nach Niederwerfung des Aufstandes wurde den Juden der Aufenthalt in Jerusalem verboten; in Aelia Capitolina waren nur noch Heidenchristen zu finden, vgl. Just. Ap. I 47. Euseb. KG IV 6 4; Chron. ad. ann. 136 137. Es war mithin eingetroffen, was 11 48 geweissagt wird.

3. Persönliches.

Aus dem Ergebnisse lassen sich weitere Rückschlüsse bezüglich der Persönlichkeit des Verf. ziehen. Diesem kann nämlich „Unkenntniss der Zustände

des vortalmudischen Judenthums nicht vorgeworfen werden" (Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer 124; Beweise bei O. Htzm 74 188—191). Sogar die jüd. Geburt ist keineswegs ausgeschlossen, Stil und Darstellungsweise des Verf. scheinen eine solche Annahme eher zu begünstigen. Nach derselben Richtung weisen der trotz des universalistischen Gesichtspunktes gewahrte Ausgangspunkt des jüd. Christenthums (Wzs 523 529 f), die Bereitschaft, über jüdische Bräuche und Zustände Auskunft zu ertheilen (2 6 4 9 19 40), die Vertrautheit mit dem Judenthum, wie es nach der Zerstörung Jerusalems gestaltet war (Wzs 528), das überall im Vordergrunde stehende Interesse, womit die jüd.-christl. Controverse verfolgt ist (besonders die christologische 5 17—23 10 33—38), die Ausführlichkeit in der Darstellung des Prozesses 9 13—34. Nur das 1. Evglm kann mit dem 4. auf dem Punkte der Energie des geschilderten Gegensatzes zum Judenthum verglichen werden (s. Einl. zu Synopt. III 5). Aber das geschichtliche Judenthum des Mt weitet sich bei Joh zum κόσμος aus (Fr, StK 1884, 138 f). Noch bestimmter als jenes Werk gehört daher dieses nicht etwa dem palästinischen, sondern dem hellenistischen Judenthum an. Darum verfügt es auch im Gegensatz zu Mt nur über ganz wenige selbständige Citate; die meisten, die es bringt, waren schon in der vorgängigen christl. Literatur verwerthet (O. Htzm 183—188 195). Auch zeitlich steht Joh der Lage der Dinge, wie sie vor der Auflösung der jüd. Theokratie gestaltet war, viel ferner, s. zu 8 21 11 49. Des 4. Evglsten Bildung war mindestens ebenso eine griechische, wie eine jüdische, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass der an die Spitze gestellte Logosgedanke (s. zu 1 18) eine Combination von Begriff und Ausdruck darstellt, welche überhaupt nur in der griech. Sprache möglich war (jede Uebersetzung veranlasst schiefe oder unmögliche Vorstellungen), sondern auch auf Punkten von principieller Bedeutung für Erkenntnisstheorie und Weltanschauung.

Während erst die Stoiker ihre erkenntnisstheoretischen Ausdrücke dem Bereiche des Tastsinnes entlehnten (s. zu 1 5 und vgl. I Joh 1 1), reicht bis auf die griech. Naturphilosophie hinauf die Auffassung der Thätigkeit der Sinnesorgane als Reproduction der wahrgenommenen Dinge. Man erklärte den Vorgang der Wahrnehmung und Erkenntniss nach der optischen Analogie als Abspiegelung der Aussenwelt im Auge. Und wie dieses Abbilder der sichtbaren, so nimmt der Geist Abbilder der unsichtbaren Dinge auf. Alles Wahrnehmen und Erkennen ist daher ein geistiges Schauen. Daher die grosse Rolle, welche Ausdrücke wie ἰδεῖν (s. zu 1 49), bzw. ὄπτεσθαι (s. zu 19 37), θεᾶσθαι (s. zu 1 14), βλέπειν (s. zu 5 19) und θεωρεῖν (s. zu 6 40 62) spielen. Wem das innere Auge erschlossen ist, der sieht in den Himmel hinein (s. zu 1 51), d. h. in die Sphäre der ewigen Urbilder, davon die Augen des Fleisches nur vergängliche Abbilder erblicken. Auf diesem philonischen und vorher noch platonischen Gegensatze der oberen und der unteren Welt, welcher für die gesammte religiöse Schlussentwicklung des antiken Denkens den beherrschenden Mittelpunkt bildet, beruht nicht bloss, was man mit mehr oder weniger Recht den Dualismus des Joh genannt hat, sondern auch sein Begriff von ἀληθινός = ἐπουράνιος (s. zu 1 18) und ἀλήθεια (s. zu 1 14 8 36). „Wahrheit" heisst nämlich die Summe des neuen Wissens, welches Christus aus der oberen Welt mitgebracht und enthüllt hat, also die in ihm offenbar gewordene, vollkommene Erkenntniss Gottes. Aber „darauf kommt es an, geltend zu machen, dass der bei Joh immer wiederkehrende Begriff ἡ ἀλήθεια nicht bloss im

Munde Christi und seiner ersten Jünger, sondern ganz allgemein im Munde jedes vom Griechenthum nicht beeinflussten Israeliten unerhört ist“ (O. HTZM 85). Damit hängt des Weiteren zusammen, wenn in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der griechischen, zumal der gleichzeitigen stoischen und platonischen Philosophie die Sittlichkeit in ein Abhängigkeitsverhältniss zu der Qualität der Vorstellungen und Begriffe tritt (s. zu 3 21); wenn demgemäss trotz Anerkennung des echt christl. Erkenntnissprincips 7 17 die Voraussetzung vom Primat der Erkenntniss, welcher der Wille folgt (s. zu 3 19 6 45 8 32), bestehen bleibt und an Stelle der Frage nach der Gerechtigkeit die nach der Erkenntniss tritt (WZS 522). An der Erkenntniss nämlich hängt das Leben 17 3; es stammt daher wie jene aus der oberen Welt und wird eben darum vom Tode des Leibes nicht mehr berührt (5 24, vgl. HARNACK I 141). Daher auch die enge Verwandtschaft von γινώσκειν und πιστεύειν; s. zu 6 69. Beides fällt im Grunde zusammen, und auf keinen Fall ist ersteres mehr wie bei Pls eine charismatische Zugabe zu letzterem (vgl. HARNACK 120 f). Auf diesem erkenntnisstheoretischen Punkt, wie auch speziell in der Gotteslehre (s. zu 1 3 18 4 24 5 17), in den Berührungen mit griech. Metaphysik (s. zu 9 3 14 26 18 37) und in Anklängen an Elemente des Mysterienwesens (s. zu 1 18) stellt sich der Verf. von Haus aus als jenem entnationalisirten, säcularisirten und vergeistigten Judenthum angehörig dar, welches längst schon an der Arbeit war, der Welt eine neue Religion zu geben und die Verbindung zwischen jüd. Religiosität und Weltcultur herzustellen (HARNACK 50 f 93 f). Nur die Kehrseite zu dieser griech. Färbung, welche die Gedankenwelt des Evglms, zuweilen sogar die Darstellung des Geschichtlichen (s. zu 13 30) charakterisirt, ist es, wenn dem Evglsten das Judenthum ein hoffnungsloses Ueberbleibsel geworden ist (s. zu 4 21 8 35), wenn dem Herrn „die Juden“ nur als grundsätzliche Gegner, „ihr Gesetz“ (15 25) fast nur als etwas Fremdes gegenübertritt. Mindestens hat dasselbe keine Bedeutung mehr für den Gläubigen, der göttliches Licht und Leben aus der Fülle Jesu Christi empfangen hat; s. zu 1 17. So entschieden wie im Paulinismus ist hier die ganze Stufe der at. Religion überschritten. Spricht Pls den ungläubig gebliebenen Juden die Abrahamskindschaft ab, so erkennt ihnen Joh dafür die Teufelskindschaft zu; s. zu 8 38 42 44. Das aber ist so ziemlich das Gegentheil von derjenigen Schätzung der at. Ordnungen, wie sie dem geschichtlichen Zwölfapostel beigemessen werden muss, der sich auch noch nach dem Apostelconvent an der gesetzesfreien Heidenmission des Pls nicht betheiligt, sondern sich auf die Wirksamkeit unter Israel beschränkt hat, und zwar unter Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranke. Die Entwickelung aber, welche der Apostel nach herkömmlicher Construction in seinen späteren Jahren von einem Standpunkt zum anderen durchlaufen haben soll, wird um so unwahrscheinlicher, je grösser das Maass hellenistischer Bildung ist, welches man dem Evglsten zusprechen muss. Aber freilich hören wir, das Evglm selbst nehme einen derartigen Ursprung für sich in Anspruch, und davor müssten alle Skrupel verstummen.

4. Das Selbstzeugniss.

In der Reihe der typischen Gestalten, welche das 4. Evglm kennt (wie Nathanael, Nikodemus, Thomas, aber auch die Samariterin und der Blindgeborene, die Juden und die Griechen, ja in ihrer Weise selbst Pilatus, Kaiphas, Judas),

durfte das normale Jüngerthum nicht fehlen. Daher wenigstens im 2., dem Verhältniss zur Jüngerschaft gewidmeten, Theil „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte" 13 23 19 26 27 20 2 21 7 20, als „Christ sui generis" hervortritt (Chavannes, La religion dans la bible II, 244f). Steht er nach 19 26 noch unter dem Kreuze, so scheint er allerdings auch ὁ ἑωρακώς 19 35 zu sein; er könnte aber nach 19 27 auch als bereits entfernt gedacht werden. Und noch zweifelhafter bleibt das Recht, ihn irgendwo anders zu finden, es sei denn, dass in Stellen wie 1 40 18 15 16 dieselbe, den Ungenannten selbst noch über Pt hinaushebende, Tendenz gefunden werden kann, wie 13 23—26 20 3—5 8—10 21 21—23. Jedenfalls erprobt sich gerade dem, den historischen Begriff der Jüngerschaft vertretenden, Pt gegenüber die alle anderen überragende Vorzugsstellung des Lieblingsjüngers; s. zu 13 24 20 8 21 23. Der Evglst selbst hätte vielleicht nichts dagegen einzuwenden gehabt, wenn das Forschen nach dem Namen des Unbekannten ganz unterblieben wäre. Soll dieser aber einmal wie Pt als geschichtliche Grösse angeschaut werden, so wird dieselbe allerdings am füglichsten unter den 3 Vertrauten Mc 5 37 9 2 (13 3) 14 33 gesucht, in welchem Falle wegen Act 12 2 nur der Zebedaide Johannes übrig bleibt. Doch überlässt es der Evglst lediglich seinen kleinasiatischen Lesern, eine solche, ihrem kirchlichen Localpatriotismus im Zwielicht kleinasiatischer Erinnerungen an apostolische Anfänge überhaupt, an einen ephesischen Johannes insonderheit näher gerückte (O. Htzm 164), Combination zu vollziehen (Br 379), während erst der Verf. von 21 24 ausdrücklich den ephesischen Johannes einerseits mit diesem Lieblingsjünger, andererseits mit dem Evglsten vereinerleit (Pfl 785 f). Innerhalb der Kreise, aus welchen das Evglm hervorgegangen ist, scheint man also einen Anspruch auf den Namen des Apostels erhoben zu haben unter der Voraussetzung, dass er das Haupt der Kirche, welcher jene Kreise angehörten, gewesen sei (Wzs 517f). Einen in derselben Richtung noch weiter gehenden Schluss hat die Christenheit im gleichen Maasse gezogen, wie sich ihr das 4. Evglm zur Vorlesung in den Gemeindeversammlungen und zur Grundlage der Gemeindebelehrung empfohlen hat.

Neben diesem Wahrscheinlichen bleibt des Unsicheren oder wenigstens zur Zeit Fraglichen noch genug zurück. So 1) gleich dies, ob vom Anhang aus geschlossen werden darf, dass auch das ganze Werk sich unter die Fahne des ephesischen Jüngers stellen und das Ansehen dieses Lehrers vertheidigen wolle (Wzs 530 537f). Anderenfalls könnte der Lieblingsjünger als Typus derjenigen, welche „der Vater dem Sohn gegeben hat" 6 37 39 65 10 29 17 2 6—9 12 24 18 9, gefasst, etwa auch in Nathanael gefunden werden. So 2) ob der ephesische Johannes wirklich mit dem Zwölfapostel zu identificiren ist, welchen doch Papias ganz unzweideutig (nach Mc 10 39 = Mt 20 23) „von Juden umgebracht" sein lässt (vgl. de Boor bei O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen V2, 170 176f), oder ob er in dem, von Papias neben Aristion als Gewährsmann alter Traditionen und μαθητὴς τοῦ κυρίου charakterisirten, Presbyter Johannes wieder zu erkennen ist (Straatman, ThT 1876, 312f. Bolland, Het Johannesevangelie 1891, 132f), der im Gegensatze zum galiläischen Fischer 18 15 16 zum Priesteradel gehört habe und nach 19 26 27 in Jerusalem ansässig gewesen sein würde (Delff, Das vierte Evglm 1890; Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des vierten Evglms 1890). So 3) ob die weit über die Anschauungen der Urgemeinde hinausgehenden, Philonismus wie Paulinismus voraussetzenden, An-

schauungen des Evglms, ob überhaupt der neue Geist, welchen der Lieblingsjünger vertritt, auf den ephesischen Johannes zurückgeführt werden darf, sei dieser nun ausschliesslich mit dem Apokalyptiker oder auch mit dem Gal 2 9 als Säule des gesetzlichen Christenthums der Muttergemeinde erscheinenden Zebedaiden zu vereinerleien.

Jedenfalls befindet sich die historische Kritik dem 4. Evglm gegenüber in einer rathloseren Lage, als in Bezug auf die 3 ersten. Denn während sie schon im Joh vorausgesetzt sind, sind von diesem selbst sichere Spuren vor Justin nicht vorhanden; unter den kirchl. Evglien erscheint das 4. erst bei Tatian und als autoritativer Schriftstellername begegnet Joh erst ein Menschenalter nach den Namen Mt und Mc.

III.

Geschichtlicher Charakter.

1. Plan und Eintheilung.

Während neuestens die johann. Darstellungsweise als eine ziemlich planlose, vielfach nur durch Missverständnisse der synopt. Quellen bedingte, überall Zufälligkeit und Willkürlichkeit verrathende, Bearbeitung der letzteren gelten soll (Jacobsen 46—86), ist herkömmlicher Weise von einem „tief durchdachten Plan des Buches“ (Rs, Gesch. [6]242) die Rede, wiewohl es zu übereinstimmenden Nachweisen desselben noch nicht gekommen ist. Vgl. jedoch Hönig, ZwTh 1871, 535—556; 1883, 216—234; 1884, 85—125. H. Htzm, ebend. 1881, 257—290. Franke, StK 1884, 80—154. O. Htzm 138—157.

Für die geschichtliche Werthung des johann. Berichtes ist der Nachweis eines demselben im Unterschied von den Snptkrn zu Grunde liegenden, von idealen Gesichtspunkten ausgehenden Schematismus unter allen Umständen etwas präjudicirlich, sofern dann mindestens Auswahl und Gruppirung des Erzählungsstoffes nicht mehr nach rein historischen Gesichtspunkten erfolgt sein können (Keppler 5). Wo dagegen letztere vorwalten, da machte es sich, wie in Mc, ganz von selbst, dass ein längerer Haupttheil der Wirksamkeit in Galiläa, ein kürzerer den letzten Tagen in Jerusalem gewidmet war (s. Einl. zu Synopt. I 4). In Analogie hiezu unterscheidet man nun allerdings allgemein auch bei Joh zwei Haupttheile, deren 1. in einer Reihe von σημεῖα und diese erläuternden apologetisch-polemischen Reden die siegreiche Macht Jesu über seine Feinde, der 2. als Gegenbild die unwiderstehliche Anziehungskraft schildert, mit welcher Jesus die Seinen an sich zieht, seine Verherrlichung im Kreise der Jünger darthut. Vielfach wird in 13 1 sogar der einzige Einschnitt im ganzen Werke anerkannt (Wzs 538). Aber ebenso verbreitet ist darum doch auch die Dreitheilung, sofern 7 1 ein Abschnitt beginnt, der sich nach Form und Inhalt vom Vorgergehenden unterscheidet. „Ein 2. Theil (Cp 7—12) berichtet den Kampf des neuen Lichts mit der alten Finsterniss und der 3. (Cp 13—21) den inneren Sieg des Lichts in Form des äusseren Untergangs“ (Hsr IV 400). In der That ist die Dreitheilung, abgesehen von der auch sonst merkbaren Liebhaberei für Dreiheiten, schon einfach dadurch bestätigt, dass, wenn man von Cp 21 als Anhang absieht, Cp 1—6 7—12 und 13—20 ziemlich genau das gleiche Volumen repräsentiren. Jeder dieser 3 Theile scheint eine besondere Rolle gefüllt zu haben, wogegen

Cp 21 erst ausfüllend hinzugetreten sein dürfte, als eine grössere Rolle von etwa gewöhnlicher Buchlänge den Inhalt der 3 kleineren aufnahm.

Innerhalb jedes einzelnen dieser 3 Abschnitte lassen sich wieder kleinere Sondergebiete unterscheiden, die auf ein Schema zurückweisen, welches dem Verf. vorschwebte. Die Auslegung wird zeigen, dass auf den Prolog 1 1—18 und die Einführung 1 19—51 drei in ihrer allgemeinen Anlage sich gleichende Cyklen folgen 2 1—4 42 4 43—5 47 und 6, während der Inhalt des 2. Theils zuerst Vorgänge am Laubhüttenfest 7 1—10 21, sodann solche Ereignisse bringt, die auf das 10 22 erwähnte Tempelfest fallen oder sich daran anschliessen. Das 3. in der Reihe der Feste ist das Todespassa, welches den 3. Theil, bzw. die 2. Hälfte des Ganzen ausfüllt. Wenn aber in diesem letzten Theile die Reden auch äusserlich ein, den entsprechenden Thatsachen vorausgehendes, Continuum bilden 13 31—17 26, so ist letzteres der Sache nach auch in den beiden früheren Theilen der Fall (Rs 240f), wiewohl sie dort den sie illustrirenden Erzählungen entweder nachfolgen (Cp 2—6) oder sich um dieselben herum legen (Cp 7—12). Darum bleibt die Abgrenzung eine bloss schematische, während z. B. 2 1—12 sich schon durch die Tagezählung eng an 1 19—51 anschliesst, die Reden Cp 5 und Cp 6 sich untereinander mannigfach berühren und 10 26—28 die Allegorie 10 1—16 weiterführt. Wird doch sogar 5 16 17 ein Faden angesponnen, der erst 7 21—24 weitergeführt ist, 7 34 8 21 ein Ton angeschlagen, der erst 13 33 36 voll erklingt, 5 31 ein Thema einseitig und unter Vorbehalt der 8 13 14 folgenden Ergänzung behandelt. Ob man in der Annahme eines vorausbedachten, symmetrisch angelegten Planes noch weiter gehen dürfe, ist nicht bloss, wie schon die bisher angedeutete Subdivision, bestritten, sondern trägt auch für die Exegese nichts aus. Selbst die Aufeinanderfolge der angedeuteten Cyklen, z. B. die Anordnung, welcher zufolge Jesus erst als Licht der Welt 8 12 in der Perikope vom Blindgeborenen, hierauf aber als Auferstehung und Leben 11 25 im Lazarusabschnitt dargestellt wird, lässt sich nicht aus irgend welcher Analyse des Heilsprincips oder inneren Nothwendigkeit der Begriffsentwickelung ableiten, und in der Ausfüllung der einzelnen Fächer des Schemas herrscht „statt programmmässiger Regelmässigkeit vielmehr eine gewisse Zufälligkeit“ (Fr, StK 1884, 141). Ein Plan also war zwar vorhanden, ehe das Buch entstand; aber er war keineswegs mit derjenigen symmetrischen Genauigkeit angelegt, dass nunmehr das ganze Fleisch und Blut der mitgetheilten Geschichte in die aus demselben ableitbare Disposition ohne Rest aufginge.

Dieses zwischen Plan und Ausführung bestehende Verhältniss der Ungefügigkeit hat möglicher Weise seinen Grund aber auch in dem spröden Verhalten nicht bloss der aufzunehmenden Stoffe an sich, sondern der schriftlichen Vorlagen. Die auf eine solche Möglichkeit gebaute Form der Vermittlungs- und Theilungshypothese (besonders Wdt seit 1886) sieht und findet ihre Anhaltspunkte besonders in einer Reihe von Fällen, wo der Sinn und Zusammenhang, welche die mitgetheilten Reden Jesu zur Schau tragen, ein künstlich gemachter, der Theologie des Evglsten angepasster scheint (eine solche Deutung vertragen manche unter den S. 4f mitgetheilten exegetischen Thatsachen), oder wo störende Unterbrechung eines an sich trefflichen Zusammenhangs constatirt werden will; s. zu 1 15 5 30 13 20. Da aber der Evglst auch solchen Einschub in irgend welchem Zusammenhang gedacht und ebenso auch den seiner Quelle ent-

nommenen Stücken einen, seiner eigenen Gesammtanschauung entsprechenden, Sinn abgewonnen haben müsste, hat sich die Erklärung zunächst an den Text, wie er vorliegt, zu halten.

2. Symptome von Ungeschichtlichkeit.

Die früher gangbaren Reden von höchster Anschaulichkeit einer überall den Augenzeugen verrathenden Berichterstattung haben neuerdings auch auf apologetischer Seite fast allgemein der Anerkennung einer stark subjectiven Färbung der Geschichte Platz gemacht. Nur „die wirklich innerliche Congruenz des historischen und des ideellen Factors" (Fr, StK 1884, 150) soll aufrecht bestehen bleiben, sofern der Evglst sein historisches Material mit feiner Berechnung so gruppire, dass das ideelle Logosbild und das historische Christusbild sich decken (Keppler 7 f). Auch wo man so weit nicht geht, da wird doch der johann. Weltanschauung und Lehrsprache nirgends eine so unbedingte Vorherrschaft eingeräumt, dass nicht plötzlich wieder Erinnerungen individuellster, unerfindbarster Art und der echte Klang der geschichtlichen Jesussprache durchbräche (so besonders Ws, Bschl, Ritschl und viele an sie sich anschliessende Theologen). Ob und inwieweit eine derartige Theilungshypothese sachlich begründet erscheine, kann immer nur im einzelnen Fall entschieden, im Allgemeinen aber muss vielmehr auf Grund des exegetischen Thatbestandes behauptet werden, dass die ganze Darstellungsweise, soweit sie Gedankengehalt in Redeform bietet, einen, von den Snptkrn weit abliegenden, vom 4. Evglsten gelegentlich selbst anerkannten Schulton (s. zu 7 15), soweit aber Ereignisse und Vorgänge, den Stempel des Secundären, die Farbe des Helldunkels erkennbar werden lässt. „Die einförmige Anlegung aller Gespräche, der Mangel an Anschaulichkeit ihres äusseren Verlaufs oder gar an dem nöthigen Schlusse, sowie überhaupt der summarische Charakter des Vortrags sind deutlichere Beweise der freien Bildung desselben, als selbst die sonst angerufene psychologische Unmöglichkeit des wörtlichen Behaltens von Seiten des noch unreifen Jüngers" (Rs 240). Daher die Verlegenheiten der Exegeten über die beiderseits in Reflexionen des Evglsten auslaufenden Reden Jesu 3 10—21 und des Täufers 3 27—36, die überdies wieder unter einander sich berühren, „weil es dem Evglsten überall wenig darauf ankommt, unter welcher Einkleidungsform er seine christologischen Sätze vorträgt" (Pfl 759). Ebensowenig ist er auf Festhalten einer frei geschaffenen Situation bedacht. Daher die exegetischen Rathespiele über den Ausgang des Gespräches mit Nikodemus (s. zu 3 11), über die Qualität des 8 30 31 prädicirten „Glaubens", über den Erfolg der Bitte der Griechen 12 20—22, über die laut, aber doch vor keinerlei ersichtlichem Publicum gehaltene Schlussrede (s. zu 12 44). Daher überhaupt die zahllosen Schwierigkeiten der, durch grossartige Rücksichtslosigkeit gegenüber der Fassungskraft der Zuhörer gekennzeichneten, Zeugniss- und Streitreden, in welche nur die unaufhörlich in derselben Form sich erneuernden Missverständnisse der, den dunkeln Räthselworten nicht gewachsenen, Zuhörerschaft einige Bewegung und einen, doch immer nur im Kreise gehenden und zuletzt wieder zum ursprünglichen Ausgangspunkte zurückkehrenden, Fortschritt bringen. Daher endlich auch der unabweisliche Eindruck der Monotonie, von dem diese Gesprächsgänge begleitet sind (O. Htzm 133—137). Nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der schriftstellerischen Manier kann es beispiels-

weise seinen Grund haben, wenn auf Bekenntnisse der Jünger von Seiten Jesu regelmässig Fragen des Tadels und des Zweifels erfolgen; vgl. 1 50 6 70 13 38 16 31 20 29. Alles hängt schliesslich daran, dass zwar die synopt. Reden Jesu den mannigfachen Lebensfragen entstammt sind, welche an Jesus herantreten, und in ihrer greifbaren Zweckmässigkeit und lehrhaften Verständlichkeit durchaus den Bedingungen der Wirklichkeit entsprechen, die johanneischen dagegen eine Welt von Anschauungen ausbreiten, welche lediglich von innen stammen. Sie verlassen diese höheren Regionen selbst dann nicht, wenn Angriffe in Wort und That dringend zum Kampfe auf dem Boden der Allgemeinverständlichkeit herausfordern, wie denn z. B. nur selten eine Antwort direct der Anfrage, durch die sie veranlasst ist, entspricht; s. zu 1 25 8 23 25 12 35 14 6.

„Es kommt im Joh-Evglm ungemein häufig vor, dass was an einer Stelle bejaht, an der anderen verneint wird“ (Frz. Delitzsch bei Johannsson, Die hl. Schrift und die negative Kritik 234). Zuweilen folgt die Aufhebung unmittelbar auf die Position, wie 3 26 und 32 oder 3 22 4 1 und 4 2 oder 7 8 und 10 oder 12 37—40 und 42. Häufiger als in der Erzählung heben sich einzelne Aussagen in den Reden des johann. Christus gegenseitig auf, wie 3 17 12 47 und 9 39 oder 5 22 und 15 2 oder 5 31 und 8 14 oder 7 39 und 13 31 oder 13 18 19 und 6 70 oder 13 36 14 5 und 16 5 oder 14 16 und 16 26. Sogar im Munde des Volkes verhalten sich z. B. die Aussagen 7 27 und 9 29 wie Ja und Nein zu einander. Auf den Berg, den er 6 3 besteigt, steigt Jesus 6 15 „abermals“, wiewohl er ihn mittlerweile gar nicht verlassen hat, und Reden, die nach 6 25 als am Seeufer gehalten vorzustellen wären, sind 6 59 nachträglich in die Synagoge verlegt. Nach 9 22 34 12 42 ist Christus sammt seinen Anhängern aus der Synagogengemeinschaft ausgeschlossen, 16 2 weissagt er den letzteren ein solches Geschick erst für die Zukunft. Auf einen erst 12 3 berichteten Zug wird 11 2 als auf etwas Vergangenes, den Lesern schon Bekanntes hingewiesen. Am sorglosesten zeigt sich der Evglst in Bezug auf seine Angaben über Zahl und Folge der σημεῖα oder ἔργα. Von den zu 2 11 4 54 besprochenen Schwierigkeiten abgesehen, wird 7 21 ausdrücklich ἓν ἔργον, nämlich 5 5—9, als in Jerusalem vollbracht vorausgesetzt. Aber schon 4 45 hat sich Jesus daselbst auf dem Osterfest Anerkennung verschafft durch Thaten, die 2 23 3 2 ausdrücklich als Zeichen charakterisirt werden, wie denn auch gleich 7 31 wieder eine grosse Menge von stadtbekannten σημεῖα angenommen wird. Will aber die Bemerkung 7 21 die Eine That in Jerusalem nur den galiläischen σημεῖα 2 1—12 4 46—54 6 5—13 19—21 gegenüberstellen, so waren diese letzteren ja vor den Augen der Jünger geschehen; hier also tritt eine neue Collision mit 7 3 ein, wo ihn die Brüder auffordern, nach Jerusalem zu gehen, damit auch seine Jünger die Zeichen sehen, die er thut — als sei solches nur in Jerusalem möglich. Wenn bald darauf der Evglst seine „Juden“ 7 35 fragen lässt ποῦ μέλλει οὗτος πορεύεσθαι (vgl. 7 36 τίς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος), so ist ein Missverständniss von der Art, wie das hier berichtete, als beabsichtige Jesus eine Reise in die Diaspora, unmöglich, da er nach 7 33 soeben gesagt hatte: Ich gehe zu dem, der mich gesandt hat. Selbst wenn man darauf 8 27 οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν anwenden wollte, wäre doch die Möglichkeit einer Deutung des πέμψας auf die Diaspora der Griechen reinweg unerfindlich. Reich an Flüchtigkeitsversehen ist auch die Geschichte der letzten Tage in Jerusalem, und zwar ebensowohl da, wo sie die Snptkr voraussetzt (s. zu 12 16), wie in ihren von der synopt.

Grundlage abweichenden Theilen (s. zu 18 31 19 7 8). Nicht wenige dieser Unklarheiten haften an der schwankenden Beschaffenheit eines Schauplatzes, welcher den tiefer gelegenen Geschichtsboden für das Leben Jesu und das um etwa ein Jahrhundert erhöhte Niveau der Zeitgeschichte des Evglsten in Einer Fläche vereinigen will. Daher Christus zugleich vor wie hinter den ersten Reihen seiner Jüngerschaft steht 17 20, noch auf Erden und zugleich schon im Himmel ist; vgl. ὅπου εἰμὶ ἐγώ 12 26 14 3 17 24. Desgleichen setzt sich auch für die Seinen immer wieder in Vergangenheit um, was, geschichtlich betrachtet, vielmehr Gegenwart oder Zukunft für sie ist; s. zu 3 13 4 38 15 27 17 18.

3. Werth als Geschichtsquelle.

Der geschichtliche Werth des 4. Evglms ist ein doppelter. Zuerst kommt die Zeit des Evglsten selbst in Betracht, deren religiöse, apologetische und gottesdienstliche Bedürfnisse aus der Beschaffenheit der hier gebotenen Befriedigung erhellen. Was dann zweitens die Vergangenheit betrifft, so sind wesentliche Züge der bis dahin durchlaufenen Bahn innerer und äusserer Entwickelung der christl. Sache eben dem Bilde zu entnehmen, welches hier von dem Begründer derselben entworfen wird. Sofern aber dessen persönliche Lebensgeschichte selbst in Betracht kommt, ist im Allgemeinen zu beachten, dass der Evglst eben zunächst nur das Christusbild malen will, „wie es in seiner Seele und in der Gemeinde, für welche er schrieb, lebte und wie es nach seiner Absicht in der Gemeinde aller Zeiten als ewige Wahrheit, als Abbild der Gottheit leben sollte“ (W. Brk 70 f), wobei seine ganze Weltanschauung es mit sich brachte, die Ansprüche auf Geltung als Wirklichkeit nach dem Maassstabe der Angemessenheit des Mittels im Verhältniss zum idealen Zweck zu beurtheilen (vgl. O. Htzm 97 f). Es verhält sich damit etwa wie mit den Ergänzungen und Fortsetzungen at. Geschichten in der jüd. Haggada. Wenn ein der Synopse z. Th. bewusst widersprechendes (s. zu 3 24), weil von ganz anderen Voraussetzungen ausgehendes, Schema zuweilen von Zügen des synopt. Pragmatismus durchbrochen wird, welche auch den abweichenden johann. Gang jenem wieder näher bringen (s. zu 4 2 10 24 16 4), so bestätigen solche Erscheinungen nur die Unverwüstlichkeit des synopt. Kerns, auch wenn neben unseren Snptkrn noch verwandte Quellen benützt sein sollten. Ausserdem steht aber, da lange nicht alles Berichtete in der Rechnung mit idealen Grössen aufgeht, noch der Factor persönlicher Erinnerung in Frage, seien nun als Gewährsmänner der fragliche Apostel, unter dessen Fahne das Werk sich stellen soll (S. 18), und seine Schüler oder aber einzelne Zeugen, welche der Verf. in Palästina antraf, zu betrachten. Einen solchen Fall hebt der Evglst selbst hervor; s. zu 19 35. War der ἄλλος μαθητής 18 15 16 im Hause des Hohepriesters bekannt (γνωστός könnte zur Noth sogar verwandt heissen, s. zu Lc 2 44), so konnte er auch den Namen des hohepriesterlichen Dieners 18 10 und die That seines Verwandten 18 26 wissen (zu dem galiläischen Zebedaiden passen diese Züge, sowie der 19 27 vorausgesetzte Wohnsitz in Jerusalem am wenigsten). Aber auch Notizen wie 11 49 50 54 oder 19 21 22 können als sprechende Beispiele für solche in der Muttergemeinde des nachapost. Zeitalters umlaufende Anekdoten gelten. Derartiger Züge gibt es gewiss mancherlei, „wenn sie auch schwer aus der freien Bearbeitung herauszufinden sind“ (Wzs 537). Messianische Hoffnungen können in der Nähe des Täufers erwacht, ein

Vornehmer des Nachts zu Jesus gekommen sein; der Lanzenstich und der Befund des Grabes können geschichtliche Erinnerungen darstellen. Am zuversichtlichsten unterscheidet man innerhalb des Redemateriales solche Züge als sogar geschichtlich wohl orientirter Erinnerung entstammt, welche ebenso synopt. Klang haben, wie sie gewisse erkenntnisstheoretische oder speculative Voraussetzungen des Evglsten durchbrechen. Das classische Beispiel hiefür bietet 7 17 (S. 17), während die Abschiedsreden doch wohl nur insofern in Betracht kommen, als sie jenen praktisch-ethischen Grundzug erkennen lassen, welcher auch hier dem speculativen oder mystischen Charakter des Werkes zur wohlthuenden Ergänzung dient, vgl. 13 17 14 15 21 23 15 10 (Fr 223. Wdt II 652 f). Noch grössere Vorsicht und Zurückhaltung ist geboten gegenüber der bestehenden Neigung, auch auf den Hauptcontroverspunkten, welche die Zeitdauer und Oertlichkeit des Wirkens Jesu und den Kalendertag seines Todes betreffen, dem 4. Evglsten Recht zu geben. Denn gerade wenn letzterer in Judäa selbst Nachlese gehalten und die Ueberlieferung, wie sie etwa zwischen den beiden jüd. Kriegen gestaltet war, zu Rathe gezogen hat, so zeigen ja schon beide Lc-Schriften eine Abweichung von dem ältesten Bericht in der Richtung, dass der Schauplatz der christl. Sache möglichst früh und dauernd nach Jerusalem verlegt wird (s. Einl. zu Synopt. I 1 und Mc 16 20). „Es muss betont werden, dass der Evglst auch hier unter dem Druck einer bereits vorhandenen Geschichtsbildung gearbeitet hat“ (O. Htzm 43), wenn er nämlich im Anschlusse an das lucanische Programm Lc 24 47 Act 1 8 Judäa gleich zum Hauptschauplatz der messianischen Thätigkeit Jesu selbst macht. Er thut hier nur, was er auch sonst thut: einestheils hält er sich, wie gewöhnlich, so auch hier an Lc, anderentheils sieht und legt er die Geschichte der Gemeinde in die Geschichte ihres Stifters hinein (s. S. 5 f). Für die kürzere Wirkungsperiode spricht aber nicht bloss eine uralte und starke Tradition der Kirche, sondern auch vielleicht das 4. Evglm selbst (s. zu 6 4). Somit scheint eine geschichtstreue Ueberlieferung neben der durch die Snptkr gebotenen doch nur auf einzelne Angaben sich zu erstrecken (O. Htzm 48 98 109). Von um so grösserem Belange wäre es, wenn zu dieser gerade das Datum des Todestages gehören würde (O. Htzm 33—35. Jacobsen 31; ZwTh 1890, 268). Aber die Kalenderfrage bleibt überhaupt das grösste Vexirstück innerhalb der ganzen biblischen Chronologie. Wäre aus sonstigen Gründen der 4. Evglst als ein Zeuge ersten Ranges zu nehmen, so könnte ein solcher weder sich selbst noch seine Leser hinsichtlich eines so wichtigen Datums getäuscht haben, während andererseits ein thatsächlich mit jüd. Brauch und Gesetz so vertrauter Schriftsteller wie Mt schwerlich einen Prozess mit sich anschliessender Urtheilsvollstreckung auf den grossen Festtag verlegt haben würde, wofern für ihn nicht Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Thatbestandes festgestanden hätte. Freilich hat man nicht ohne Grund in der Synopse selbst Andeutungen dafür zu finden geglaubt, dass der Todestag kein Festtag gewesen sein kann (s. zu Mc 15 42), während andererseits die Stiftung des Abendmahls bei Joh zugestandener Weise wider die Geschichte ausgelassen worden ist (s. zu 13 1—20), wie dieselbe auch nur im Zusammenhang des Passarituals erklärbar ist, also an sich schon gegen den johann. Kalender protestirt. Es liegt in der Natur der Sache, dass auf einem so schwankenden Gebiete dem subjectiven Urtheil und Geschmack ein nicht unbeträchtlicher Spielraum zu Gebote steht, wie denn

auch innerhalb der kritischen Schule selbst die Demarcationslinie zwischen Dichtung und Wahrheit in verschiedener Richtung und Länge gezogen worden ist; vgl. Paul Ewald 41f 50f. Nur hüte man sich, jeden „anschaulichen Zug" sofort als ein Symptom von Geschichtlichkeit zu verwerthen; vgl. z. B. zu 13 24. Unter allen Umständen wird vielmehr das Schwergewicht des historischen Werthes auf die anfänglich angedeutete Seite fallen. Will man diese die unhistorische nennen, so vergesse man nicht, dass gerade erst durch ihren Ausbau das Christenthum selbst eine historische Grösse geworden ist. Gerade die zugkräftigsten, zumal der damaligen griechisch-römischen Welt fasslich und sympathisch entgegenkommenden, Heilsbegriffe hat erst dieses Werk in Fluss gesetzt, und sein Logos-Christus ist der Krystallisationspunkt für die Ausgestaltung einer neuen Weltanschauung, der Ausgangspunkt für die christl. Dogmatik geworden. „Geschichtlich angesehen war es jedenfalls von höchster Wichtigkeit, dass der Johannesevglst es verstand, diese christl. Grundgedanken von der Erlösung und von der Liebe Gottes in einer nichtjüdischen, dem hellenischen Heidenchristenthum zugänglicheren Form darzustellen" (O. Htzm 90).

Erster Theil.

Der Prolog 1 1—18. Herkömmlicher Weise bezeichnet man so den ganzen Abschnitt, während Einzelne nur 1—5 (Rs schon in der „Denkschrift der theol. Gesellschaft zu Strassburg" 1840, 13) als Prolog im engeren Sinn gelten lassen wollen und davon als weiteren Eingang 6—14 unterscheiden (Schkl, Charakterb. [4]23, Christusb. 179). Man sieht nämlich in der Erwähnung des Täufers, sei es 6, sei es 15, das Signal zur Eröffnung einer geschichtlichen Darstellung. Aber erst v. 19 tritt diese erwartete Folge wirklich ein, während wenigstens 6 der Täufer schon vor der erst 14 zum Ausdruck gelangenden σάρκωσις τοῦ λόγου auftritt. Daher die Einen letztere um so sicherer schon 5 vorausgesetzt finden (neuere Exegese), die Anderen sie als ein novum erst 14 eintreten lassen und demgemäss im Interesse reinlicher Abgrenzung alle Spuren des bereits menschlichen Daseins in 9—13 auszulöschen bestrebt sind (patristische Exegese). Meistens hält man jetzt die Uebergänge zwischen Vorzeit und Gegenwart für fliessende, ohne es darum in der Auffassung des Details zur Uebereinstimmung gebracht zu haben. Ueberhaupt zeigt jeder Blick in die Commentare, dass die Exegese des Prologs sich von jeher der Methode des Rathens bediente: begreiflich genug angesichts der schwankend und unbestimmt gezogenen, aller begrifflichen Präcision entbehrenden Linien, welche hier aus den Regionen der Uebersinnlichkeit nach dem Schauplatze irdischen Geschehens hinführen und unter allen Umständen darthun, wie sehr der Verf. nur mit einer gewissen Anstrengung und auf kurze Zeit der Schwerkraft zu widerstehen vermag, die ihn von der Wolkenhöhe zum Schauplatz seiner Geschichte herabzieht. Am nächsten sind sich die Ausleger wohl gekommen, wenn sie ausser der schon erwähnten, das vorweltliche Sein des Logos und sein allgemeines Verhältniss zu Gott, zur Welt und zur persönlichen Creatur darstellenden, Gruppe 1—5 (abgegrenzt schon von Kirchenvätern, neuerdings seit Lck), eine 2. in 6—13 und eine 3. in 14—18 unterscheiden. Doch schlägt man mitunter 14 auch noch zum Vorhergehenden (Thm 380f) oder beginnt den 3. Theil schon mit 12 und demgemäss den 2. mit 6 (Gdt) oder sogar 3 (Ew), während wieder Andere mit Aufhebung der Dreitheilung 1 (Hort) oder 1 und 2 (O. Htzm 154 196f) gegen alles Folgende abgrenzen. Aber auch wo man hinsichtlich der gewöhnlichen Demarcationslinien übereinstimmt, erhebt sich sofort darüber Streit, ob die verschiedenen Kreise in progressivem, geradlinig dem Schlusspunkt 14 zustrebendem Zusammenhang unter einander stehen (gewöhnl. Ausl.), oder ob jeder von ihnen das Ganze des christl. Heils umschreibt (Ldt I 251f 301f 310, nachdem schon Köstlin 102f in 1—8 9—13 14—18 parallele Abschnitte gefunden). Während auf der einen Seite behauptet wird, der Evglst habe die wirkliche Erscheinung Jesu zwar vor Augen, aber nur, um von diesem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den allgemeinen Gegensatz der Principien zu beleuchten und solcher Gestalt das seinem eigentlichen Boden enthobene Historische in die metaphysische Sphäre hinaufzurücken (Br 98), wird auf der anderen jeder speculative Gehalt in Abrede gestellt, der Prolog rein offenbarungsgeschichtlich erklärt und dem Logos gleich von Anfang an Jesus Christus als Subject aller Aussagen des Abschnittes substituirt (Ldt). In der Mitte lag die Annahme jäher Uebergänge zwischen oberen und unteren Regionen der Betrachtung (Wzs, JdTh 1859, 706f; EvG 241f 255), woraus als ausgleichende Theorie die Einsicht entsprang, dass der Name Jesu Christi von vornherein erkennbar, zumal seit φαίνει 1 5 über dem Prolog schwebe, aber erst zur Enthüllung gelange in Folge einer, vom bekannten, aber unbestimmten Logosbegriff dem Concreten immer näher rückenden Entwickelung

(Harnack, ZThK 213—222). Letztlich nahm man seine Zuflucht theils zu Umstellungsversuchen (Ritschl, StK 1875, 576—582: 1—5 10—13 6—9 14 16—18 15; Wagenmann, JdTh 1875, 441—446: 1—5 9—14 6—8 15), theils zur kritischen Scheidekunst, indem man 1—5 14—18 als ein nachträglich um 6—13 geschlungenes Gewinde metaphysischer Betrachtungen ausschied (Völter, Theol. Studien aus Württemberg 1882, 199—207. Chastand 153—162). Aber ein solches Verfahren dürfte, um grundsätzlich zu helfen, nur 6—8 oder gar nur 7 8 und kaum noch 9 (Delff, Neue Beitr. 12—14) stehen lassen. Dann aber erschiene der Begriff des Lichtes doch immerhin hereingeschneit, wie auch die ganze Christologie des Evglms, zumal die Präexistenzaussagen (s. Einl. I 3) ohne den Prolog ihres vorbereitenden Verständnisses, gleichsam die ganze Musik des Werkes ihrer Leitmotive entbehren würde (Pfl 698). Thatsache ist jedenfalls, dass die Kirche das 4. Evglm niemals ohne den Prolog gekannt, vielmehr in letzterem jederzeit den Vorzug und Werth dieses Buches gefunden hat, wie sich dies auch in dem, seinem Verf. ertheilten, Ehrenprädicat ὁ θεολόγος kundgibt.

Die einfach geschichtliche Betrachtungsweise der Person Jesu als des „Heiligen Gottes“ oder „Gesalbten Gottes“ macht in diesem charakteristischen Sondereigenthum des 4. Evglms einer höheren und umfassenderen Platz, um die geschichtliche Offenbarung Gottes auf ein übergeschichtliches Geheimniss zurückzuführen und aus dem Wesen Gottes selbst heraus zu begründen. Einerseits also ist mindestens 1—4 von dem vorgeschichtlichen Sein und Wirken dessen die Rede, welcher dann als Mensch Jesus Christus hiess; andererseits werden schon 6—8 15, woran V. 19 unmittelbar anknüpft, eigentlich geschichtliche Elemente berührt, und zwar betreffen dieselben gerade denjenigen Punkt, welcher bei den Snptkrn die ἀρχὴ εὐαγγελίου bildet (s. zu Lc 1 4). Aus diesem relativen Anfang wird 1 ein absoluter, sofern die ἀρχή eine auch noch über Mt und Lc hinausgehende Erweiterung des Rahmens erfährt und mit deutlicher Bezugnahme auf Gen 1 1 3 zur ἀρχὴ τῆς κτίσεως, ja wegen 3, zum Anfang in der Ewigkeit (griech. Ausl.) oder wenigstens in der Vorweltlichkeit wird. Ohne jene at. Beziehung bringt die Formel ἀπ' ἀρχῆς I Joh 1 1 bestimmter den Begriff des uranfänglichen Seins zum Ausdruck. Hier aber, wo die Priorität vor der Welt ausgesagt sein soll (vgl. 17 5 24), entspricht genau Prv 8 23 ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι: *im Anfange* alles Seins, vor allem Sein *war* (schon da: populär schilderndes ἦν, vgl. Hgf, Evglien 231) *der Logos*. Da übrigens an betonter Stelle nicht ὁ λόγος, sondern ἐν ἀρχῇ steht (wie später auch πρὸς τὸν θεόν und θεός), so liegt die zu machende Mittheilung nicht etwa darin, dass es einen Logos gibt, sondern sie erfolgt „an solche, die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist“ (Harnack, ZThK 217). Solche Verfolgung des zeitlich Geschehenen bis zurück in seine vorweltlichen Ursprünge dient übrigens nur als Vorbereitung zu dem sofort zu entrollenden Gemälde von dem Wirken des λόγος ἔνσαρκος auf einem bestimmten Punkte des Schauplatzes irdischer Geschichte. Dazu eben bildet das weiter ausgreifende Verhältniss des λόγος ἄσαρκος zu Welt und Menschheit überhaupt nur ein wesentlich analog verlaufendes Vorspiel. Eine erste Frage betrifft hier die Beziehung des Logos zu demjenigen Subjecte, welchem sonst Vorweltlichkeit, bzw. Ewigkeit, allein zuzukommen schien, zu Gott. Diese Beziehung ist nun auf keinen Fall als ein feindlich abgekehrtes, ja nicht einmal als ein gleichgültig ruhendes Verhältniss zu fassen, sondern *der Logos war zu Gott hin*. Das die Bezogenheit des Logos auf Gott unter den Gesichtspunkt eines thätigen und lebendigen Gemeinschaftsverkehrs stellende πρός (wie I Joh 1 2, vgl. Mc 9 19 πρὸς ὑμᾶς) geht über das, nur räumliches Beisammensein aussagende,

sonst parallele παρὰ τῷ θεῷ 17 5 (Prv 8 30 אֶצְלוֹ, Sap 9 4 πάρεδρος) hinaus und findet 6 46 8 36 seine Erklärung. Von dieser Aussage über die intime Beziehung des Logos zu Gott geht der 3. der in ruhigem Fortschritt sich aneinander reihenden Sätze zu dem wichtigsten und abschliessenden Moment über, nämlich zu dem ursprünglichen Wesen des Logos, und weil darauf der Ton liegt, steht θεός, wiewohl Prädicat, nachdrücklich, wie 4 24, voran: *und* geradezu *göttlichen Wesens* selbst *war der Logos.* Wäre θεός articulirt, so würde theils Versuchung bestehen, es als Subject zu fassen, theils würde, bei prädicativer Fassung, das schlechthinige Zusammenfallen beider Begriffe, also das Gegentheil von dem ausgesagt sein, was der Verf. aussprechen wollte. So aber beschränkt sich dieser, jede Ausführung, die über nothwendig Gebotenes hinausginge, vermeidend, auf wenige, deutlich in Sicht tretende Striche, um nach diesen 3 feierlichen Accorden das Spiel der Tonverschlingungen beginnen zu lassen mit Wiederaufnahme des mittleren Gedankens, da er ja vom Logos nicht sowohl nach oben zu Gott empor, als vielmehr zur Welt herabführen will, mithin durch den 3. Satz, auf dessen Inhalt übrigens οὗτος zurückgreift, im natürlichen Fortschritt seiner Gedanken eigentlich gehemmt war. Aus dem 1. Satz aber findet ἐν ἀρχῇ Aufnahme, und wird auf solche Weise der ganze Inhalt von 1 zusammengedrängt in 2, damit zugleich aber ein Uebergang für die weitere Entwickelung gewonnen. Diese macht uns 3 sofort mit dem wirksamsten Grund der ganzen Unterscheidung von Gott und Logos bekannt, da nur vermöge einer solchen das Dasein sämmtlicher endlichen, geschaffenen Wesen (πάντα, dagegen τὰ πάντα I Kor 8 6 Kol 1 16 Hbr 2 8 das Universum) erklärbar erscheint: der schlechthin überweltliche Gott wirkt durch die Mittelursache des Logos, der damit als Offenbarungsorgan und Schöpfungsprincip gekennzeichnet ist. Entsprechend dem hebr. Parallelismus antitheticus wird dieser Gedanke sowohl positiv wie negativ ausgedrückt, in letzterer Richtung aber zugespitzt durch οὐδὲ ἕν (ne unum quidem, stärker als οὐδέν). Unter den Dingen, welche überhaupt geworden sind, befindet sich keines, welches nicht durch den Logos geworden wäre. Sofern ἐγένετο nicht = ἐκτίσθη oder ἔκτισται Kol 1 16 (vgl. auch Hbr 1 2 δι' οὗ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς αἰῶνας), scheint der selbst ungewordene, rohe Weltstoff (ὕλη ἄμορφος, ἀσχημάτιστος), die vor der organisirenden Thätigkeit des Logos, also vor dem κόσμος schon vorhanden gewesene, primitive Materie im Reste zu bleiben, jedoch nur als eine zufällig offen gelassene Möglichkeit des Denkens, nicht als Gegenstand einer ausdrücklichen Lehre (gegen Schlt 83 f), deren Consequenzen ja dem Evglsten bei καταβολὴ τοῦ κόσμου 17 24 abhanden gekommen sein müssten. Die Frage, ob vielleicht als Gegenstand irgendwelcher Polemik (Lck, dW, Olsh, Frommann, Maier, Baeumlein, O. Holtzmann 81), hängt davon ab, ob man einen stillschweigenden Gegensatz zur Gnosis auch schon in 1 1 θεὸς ἦν (kein himmlischer Aeon) und wieder in 1 14 σὰρξ ἐγένετο (kein Doketismus) zu finden vermag (so Harnack, ZThK 217 223 228); s. Einl. zu I Joh I 2 II 1. Ob ὃ γέγονεν (das nunmehr Vorhandene als ein Gewordenes bezeichnend) als Schluss zu 3 oder als Anfang zu 4 zu ziehen ist, war schon im Alterthum streitig. Die 2. Seite der Alternative vertreten Gnostiker und Alexandriner, freilich auch Iren., später die Pneumatomachen, daher seit Chrys. die 1. Seite allgemein in Aufnahme kam, wie sie auch exegetisch zumal dann vorzuziehen ist, wenn hinter ἐν αὐτῷ ζωή nicht ἐστιν (Valentinianer bei Iren. I 8 5, ℵD it), sondern ἦν (Hera-

KLEON, ORIG. ABC pesch vg) zu lesen wäre. Denn dem Perfect entspräche das Präsens, und nur mit der präsentischen LA wäre etwa der Gedanke zu verbinden, dass die gewordenen Dinge im göttlichen Logos das Princip ihres eigenen Lebens haben (so im Anschlusse an LACHMANN's Text BUNSEN, Hippolytus II 291 357; Bibelwerk I, CLXXXII—CLXXXVI. WEISSE, Die Evglienfrage 113). Genau genommen würde freilich solcher Wortlaut nicht sowohl besagen, dass die an sich todte Schöpfung in der Verbindung mit ihm Leben hat, als vielmehr, dass sie in ihm Leben ist: ein unjohann. Gedanke. Nirgends mehr angedeutet und schon 10 wieder verwischt wäre auch die Unterscheidung zwischen solchem, was unmittelbar (δι' αὐτοῦ, nämlich τὰ ἀόρατα im Gegensatz zu τὰ ὁρατά Kol 1 16), was mittelbar (nicht χωρὶς αὐτοῦ) und was in ihm geworden ist (HGF, ZwTh 1889, 137). Vielmehr erwartet man hier nur eine Antwort auf die aus dem Vorigen sich ergebende Frage: wie kann Alles durch den Logos geworden, wie kann er Schöpfungsprincip gewesen sein? Weil in Folge seines geschilderten Verhältnisses zu Gott sein Gehalt Leben, anderes Sein hervorbringendes Sein, weil er πηγὴ ζωῆς (philonisch) war, διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν Act 17 25. Die Erklärung liefert 5 26, wo ζωή wie hier artikellos steht. Als Abstractum wird ζωή im 1. Satz ohne Artikel wie I Joh 5 11 eingeführt, um dann, als schon bekannte Grösse, im 2. Satz mit dem Artikel versehen wieder zu erscheinen: *und das* im Logos vorhandene *Leben war das Licht der Menschen,* bewährte sich im Verhältniss zur Menschenwelt speziell als Erleuchtungsmittel; denn „sofern die Menschen Leben vom Logos empfangen, sollten sie an der Gabe den Geber erkennen" (O. HTZM 82); vgl. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ Rm 1 19. So erfüllte sich der Ruf „es werde Licht", welcher schon II Kor 4 6 eine Erneuerung im Sinne des christl. Verständnisses gefunden hatte; vgl. zu der Verbindung der Begriffe Wort und Licht Gen 1 3, Leben und Licht Ps 36 10 παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς, zur Sache Philo, De praemiis et poenis 7.

„Licht" und „Leben" sind die bedeutendsten unter den wenigen, aber tiefgreifenden Themata, welche im Prolog ein abstractes Vordasein führen, um dann in den folgenden Christusreden variirt zu werden. Wie der λόγος reichen auch sie nur mit einer ihrer Wurzeln in die at. Theologie zurück. Wie nämlich Trennung von Gott in der biblischen Sprache = „Tod", so ist schon im AT „Leben" Gesammtausdruck für Alles, was Gott seinen Geschöpfen zu bieten vermag. Was aber die jedesmalige Gegenwart von Lebenssättigung versagt, das wird die messianische Aera reichlich einbringen. Die Gerechten, welche im Himmelreich herrschen sollen, erwachen daher „zu immerwährendem Leben" Dan 12 2, so dass ζωὴ αἰώνιος zum Inbegriff aller messianischen Segnungen wird. Trotz der im Prolog stattfindenden Anknüpfung des Begriffes an allgemeine Kategorien der Metaphysik behandelt im weiteren Fortgange auch Joh die ζωή in diesem Sinn der Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen Heilsgüter. Bezogen auf das Dasein des Menschen an und für sich, bedeutet ζωή Unauflöslichkeit, aber freilich nicht als Folge, sondern als Voraussetzung der Auferstehung (6 40 ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), s. zu 5 24; bezogen auf das unmittelbare Daseinsgefühl, Seligkeit, volle Befriedigung (10 10 ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν); auf das sittliche Leben bezogen, Qualification zu Gott wohlgefälligem Handeln (12 50 ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν); auf die Erkenntniss bezogen, Erleuchtung (17 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκουσιν). Innerhalb der mit Erkenntnissfähigkeit begabten Creatur wird mithin die ζωή zum φῶς. Im AT ist Licht fast immer Bild des Glückes (Ws, Lehrb. 42f). So ist auch Gottes Wort ein Licht Ps 119 105 und Israel Licht für die Völkerwelt, s. zu Lc 2 32 Act 13 47. Im Anschlusse daran heissen, sofern sie die Erkenntniss der Wahrheit vermitteln, Mt 5 14—10 die Jünger das „Licht der Welt".

Aber erst in demjenigen Evglm, welches einen so bestimmten Nachdruck auf das Moment der Erkenntniss legt (S. 17), fällt auch dem Licht eine entscheidende Rolle in der Reihe der religiösen Begriffe zu (Ws, bTh § 147 a); s. zu 8 12 12 35. Was diesem Erleuchtungsmittel widersteht, seiner Wirksamkeit eine Schranke setzt, die Macht und der Machtbereich des Satans, ercheint daher als „Nacht“; s. zu 13 30. Von solcher Gegenwirkung einmal abgesehen, lässt sich der Erfolg, welchen der bildende Einfluss des Logos auf den Weltstoff erzielt, nach den beiden Stadien unterscheiden, welche die Begriffe „Leben“ und „Licht“ andeuten. Das im Chaos angeregte Leben drängt zum κόσμος und über diesen hinaus in der bewussten Schöpfung zu Gott hin. Der die ungeordnete Materie organisirende Lebensprozess erreicht im menschlichen Bewusstsein einen Höhepunkt, auf welchem das Licht der Gotteserkenntniss angezündet werden kann und soll. Wir wären somit allerdings „auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Principien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Materie noch in ihrer Einheit zusammengefasst sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen“ (Br 88, vgl. dW-Brk 11), wenn nicht eben eine solche Continuität durchbrochen wäre einerseits durch die Annahme einer positiven Gegenwirkung der „Finsterniss“ (s. zu 5), andererseits durch das absolute Wunder, welches aus der Sphäre des Fleisches in diejenige des Geistes versetzt (s. zu 3 6).

Die bestimmtere Erklärung zu diesen Aussagen über Leben und Licht folgt 3 19—21 8 12 9 5 12 35 36 46, wo aber die spezifischen Heilsbegriffe des Evglms die im Prolog angelegten, allgemeinen Grundlinien der Weltanschauung vom kosmischen auf das religiös-ethische Gebiet weiterführen und ihnen eine dem historisch gewordenen Logos entsprechende bestimmtere Gestalt geben. Darum ist es ebenso falsch, schon unsere Aussage auf die Sphäre des christl. Heils zu beschränken (wogegen ἦν spricht), als sie im Gegensatze dazu auf das in der Menschenwelt aufleuchtende, vernünftig-sittliche Bewusstsein (Reflex des Logoslichtes) allein zu beziehen (wogegen 5 spricht). Hat übrigens das artikulirte ζωή im 2. Satz als Subject das artikellose Subject des 1. Satzes wieder aufgenommen, so wird nunmehr 5 das zuvor als Prädicat eingeführte φῶς selbst zum Subject. An Stelle des Imperfects ἦν tritt aber das Präsens φαίνει, vielleicht um anzudeuten, was das Licht seiner Natur nach thut, vgl. 9 φωτίζει πάντα ἄνθρωπον; wahrscheinlicher ein Beweis dafür, dass der Prolog „bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet“ (Harnack, ZThK 218). Wenn vollends I Joh 2 8 als Auslegungskanon gelten soll, so ist φαίνει auf die Zeit seit der σάρκωσις zu beschränken und muss die σκοτία der unterliegende Theil sein. Aber im Gegensatze hiezu findet die neuere Ausl. in καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν vielmehr nach Analogie von 3 19 Andeutung eines erfolgreichen Widerstandes, welchen die Finsterniss geleistet habe: also nicht sowohl Antecipation des Triumphes, als vielmehr erstes Anklingen des tragischen Tones, welcher gleich 10 11 stärker angeschlagen wird und den ganzen Fortgang der Darstellung bis zum Leidenspassa bestimmt. Und ein solcher Widerstand auf Seiten der σκοτία ist wenigstens als versuchter auch dann vorausgesetzt, wenn οὐ κατέλ. mit den griech. Auslegern nach Analogie von 12 35 (vgl. I Th 5 4) gefasst wird: *hat es nicht ergriffen,* d. h. überwältigt, gehemmt, unterdrückt (Lange, Ws). Aber nur die Bedeutung „überfallen“ ist durch die Parallelen gesichert, während für καταλαμβάνειν = eine Sache so ergreifen, dass man sie festhält, sich zu eigen macht, der (übrigens auch spezifisch stoische) Sprachgebrauch in JSir 15 1 7 und Rm 9 30 (κατ. σοφίαν, δικαιοσύνην) zeugt; vgl. auch Phl 3 12 I Kor 9 24. Hier freilich, wo κατέλαβεν seine, das Recht der neueren Auslegung feststellende, Parallele an ἔγνω 10 und παρέλαβον 11 hat,

wäre nach Act 4 13 10 34 Eph 3 18 eigentlich das Medium zu erwarten; aber vgl. Hgf, Einl. 700.

Strenge Verfolgung dieser Aussagen in der Richtung sowohl ihrer Voraussetzungen wie ihrer Consequenzen lässt die Grundzüge eines metaphysischen Dualismus erkennen, welcher seine Verwandtschaft mit den Speculationen der Zeitphilosophie nicht verleugnen kann. Bedarf es überhaupt eines Logos, um Gott in Beziehung zur Welt zu setzen, so erhellt schon daraus das ungöttliche Wesen der Welt, und wenn 4 24 zum Wesen Gottes gehört, Geist zu sein, so werden, um das Verhältniss Gottes zur Welt auszudrücken, die allgemeinsten Gegensätze, welche die Metaphysik der alten Welt ausfindig gemacht hatte, Geist und Materie, aufgeboten werden müssen, s. zu 3 6. Aber nicht bloss negativ wird dieser Welt etwa ein Mangel an Disposition zugeschrieben, die Einwirkungen des göttlichen Lichtes aufzusaugen und anzueignen, sondern es ist positiv von „Finsterniss“ die Rede, und darunter muss, da, wo der Logos als Licht in Betracht kommt, an die Menschenwelt als sein besonderes Gebiet zu denken ist, ein Zustand der Menschenwelt verstanden werden, und zwar nicht etwa bloss derjenige, wie er, abgesehen von der Wirksamkeit des Logos, etwa als dumpfe Bewusstlosigkeit des animalischen Daseins erschiene, sondern aus dem ungöttlichen Wesen der Welt wird ein widergöttliches, weil jenes Erwachen des höheren Bewusstseins, welches unter den Strahlen des Logoslichtes das Natürliche und Normale gewesen wäre, unter den Gegenwirkungen des „Fürsten dieser Welt“ 14 30 erliegt, s. zu 8 44.

Der Uebergang vom abstracten Schema im 1. Theil des Prologs 1—5 zur Berichterstattung über Thatsächliches, wie nämlich der Logos in der Welt wirksam gewesen, aber von ihr im Grossen und Ganzen nicht anerkannt worden, für einzelne Gläubige dagegen eine Quelle des Heils gewesen ist 6—13, wird 6 eingeleitet mit ἐγένετο ἄνθρ., nicht = ἦν ἄνθρ. 3 1 (wo übrigens die gleiche asyndetische Beifügung des Namens), sondern im eigenthümlich historischen Sinn = exstitit, wie Mc 1 4 Lc 1 5. Eine geschichtliche Erscheinung wird charakterisirt als Gottgesandter: ἀπεσταλμ. wie 3 28, also nicht mit ἐγένετο zusammenzunehmen = ἀπεστάλη (Chrys.). Unter der göttlichen Verordnung dieses Auftretens ist wohl die Mission Mal 3 1 23 (bzw. 4 5) = Mc 1 2 Mt 11 10 14 Lc 7 27 verstanden. Der Nachdruck der Aussage über den Täufer ruht auf 7 ἦλθεν (vom amtlichen Auftreten wie Mt 11 18) εἰς μαρτυρίαν, *behufs Zeugnisses,* d. h. um die betreffende Thatsache aus eigener Erfahrung und Wissenschaft zu bestätigen. Sei es nun, dass 5 einen Erfolg oder einen Misserfolg des Lichtes constatire: jedenfalls war Alles geschehen, um es den Menschen nahe zu bringen, zunächst Anmeldung und Bezeugung durch einen Vorläufer. Dem das εἰς μαρτυρ. erklärenden ἵνα ist das 2. ἵνα subordinirt: um den Erfolg eines allseitigen Glaubens seinerseits (δι' αὐτοῦ) herbeizuführen. Nach allem Folgenden ist die μαρτυρία περὶ τοῦ φωτός, worin hier die ganze Bedeutung des Täufers aufgeht (Ldt), nicht etwa bloss davon zu verstehen, was Licht, was Finsterniss sei (= synopt. Busspredigt), sondern von dem, der die persönliche Erscheinung des Lichtes war (= synopt. Prophetenrede, s. zu Mc 1 7 = Lc 3 15). Derselbe Gedanke findet 8 Wiederholung in negativer Form; denn eben darin, dass sie den Herold des Lichtes mit dem Lichte selbst verwechselte, erwies sich unter Anderem die Verständnisslosigkeit der Welt dem Lichte gegenüber (Gdt). Im Rückblick auf Lc 3 15 16 Act 13 25 und im Vorblick auf 15 20 23 26 30 3 28 wird daher dem Täufer sofort seine richtige Stellung angewiesen. Aber nicht steht οὐκ ἐκεῖνος ἦν, sondern an betonter Stelle bereitet ἦν den Gegensatz von ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ vor: nicht das Licht selbst war er, sondern zeugen sollte er vom Licht wie die gleiche Umschreibung des Imperativs 9 3 13 18 15 25. Was auf solche Weise mit Bezug auf den Täufer ver-

neint war, die concrete Erscheinung des Logoslichtes, wird 9 nach einer anderen Richtung bejaht: daher der Gegensatz von ἦν zu οὐκ ἦν. *Das wahrhaftige,* echte *Licht* (s. Einl. II 3 und S. 44) fasste die ältere Ausl. als Prädicat, um sodann das wirkliche Prädicat ἐρχόμενον mit πάντα ἄνθρωπον zu verbinden, womit die Aussage zu einer Klage darüber wurde, dass die Menschen erst noch eines Zeugnisses bezüglich desselben Logos bedurft hätten, der doch einem jeglichen von ihnen von jeher so nahe gewesen war. Aber eine solche tragische Wendung erfolgt erst 10, und unserem Satze müsste erst in willkürlicher Weise sein von dem Subject 8 verschiedenes Subject (nämlich das Licht, davon im Vorigen die Rede gewesen) aufgezwungen werden. Gerade weil der beabsichtigte Gegensatz zu 8 sofortige Nennung des Subjects nöthig macht, dieses aber durch den Relativsatz näher zu bestimmen und in seiner Einheit mit dem 4 5 vorkommenden Licht zu erweisen war, treten die beiden Momente des Prädicatsbegriffes räumlich auseinander. Ebenso ist, um den Begriff des Dauernden auszudrücken, die Copula aus dem Verbum herausgesetzt 1 28 11 1 18 18 25, vgl. auch II Kor 5 19 Lc 24 32 und besonders Dan 7 13 Theod. ἐρχόμενος (ἦν ist textkritisch fraglich) = LXX ἤρχετο. Doch steht in unserem Falle das periphrastische Imperfect nicht einfach statt ἤρχετο, sondern ist mit Bedacht und Absicht gewählt: *war im Begriffe zu kommen,* entweder und wahrscheinlicher = kam eben damals, als der Täufer zeugte (Ws), oder etwa auch = venturum erat (Ldt), wie der Messias ὁ ἐρχόμενος heisst. Jedenfalls steht ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον immer von seinem Auftreten auf irdischem Schauplatz, in der Menschenwelt (= κόσμος, vgl. 10), nicht aber von der menschlichen Geburt, die vielmehr selbständig daneben auftritt 18 37 γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Anstatt φαίνει 5 steht φωτίζει, womit nicht bloss das φῶς τῶν ἀνθρώπων 4 erläutert, sondern zugleich die Berechtigung, den Logos als solches einzuführen, auf etymologischem Wege begründet wird: *es erleuchtet jeden Menschen,* der überhaupt erleuchtet wird (Ldt). Bereitet demnach die Aussage die 14 erreichte Spitze der σάρκωσις bereits vor, so scheint letztere 10 sogar schon vorausgesetzt; nicht bloss im Begriffe einzutreten, sondern bereits anwesend, historisch gegenwärtig war der, unvermerkt als Subject an die Stelle von φῶς tretende, Logos in der Welt: Fortschritt von εἰς τὸν κόσμον zu ἐν τῷ κόσμῳ. So seit Maldonatus wenigstens theilweise die neuere Ausl. (dW, Mr, Ws, Astié, Harnack, ZThK 219), während die gesammte ältere auch hier den λόγος ἄσαρκος findet, was durch die Wiederaufnahme des Gedankens von 3 und bei der allgemeinen kosmischen Bedeutung auch des folgenden Satzes allerdings naheliegend, auch an sich möglich ist, ohne dass darum ἦν anders als zuvor, etwa plusquamperfectisch, zu fassen wäre; denn zu einem wirklichen Auftreten in der Welt war es auch 9 noch nicht gekommen: als die Bezogenheit Gottes auf die Welt, die Offenbarungsseite in Gott darstellend, ist er in der Welt stets gegenwärtig (Bg-Crus, Lange, Schz, Gdt). Einer solchen Immanenz des Logos in seinen Wirkungen entspricht Kol 1 17, und dem Gedanken, dass die Welt ihn nicht als Lichtspender erkannte, wiewohl sie als Creatur in nothwendiger Beziehung von Haus aus zu ihm steht, Rm 1 19—21. Unter allen Umständen tritt nunmehr der Logos als Subject an die Stelle des Lichtes, wie schon aus dem Verhältnisse des 2. Satzes zu 3, mit Sicherheit aber aus dem αὐτόν des 3. Satzes hervorgeht. Der hebräischartigen Satzbildung, die vielfach im Evglm herrscht, zufolge, aber darum keineswegs etwa in ungriechischer Weise, steht καὶ ὁ κόσμος αὐτόν οὐκ ἔγνω den beiden

vorhergehenden Sätzen coordinirt, wiewohl diese mit ihrem indifferenten Begriff von κόσμος (= Inbegriff alles Geschaffenen, wie 16 21 28 17 5 24 18 37) einen gemeinsamen Gegensatz zum 3. bilden, wo der an Stelle der σκοτία 5 tretende κόσμος die sich gegen die höchste Offenbarung des Guten in Ungehorsam und Unglauben verstockende Creatur ist: s. zu 3 16 7 7; vgl. Ritschl II³ 244. Jenes scheinbar so gleichgültig 2mal angereihte καί verstärkt somit nur den sachlichen Contrast (Ldt). Besonders bei Joh, aber auch sonst (z. B. Mc 12 12 = Lc 20 19) verbindet καί in dieser Weise adversative Glieder, ohne dass es darum seine Bedeutung änderte und etwa mit „und doch" zu übersetzen wäre. Der schon bisher bemerkbare Gegensatz einer universell metaphysischen und einer speziell heilsgeschichtlichen Auffassung des Prologs wird schon von griech. Ausl. zu **11** notirt, sofern die eine Richtung τὰ ἴδια (vgl. 19 27) von der persönlichen Creatur, von der Menschenwelt, die andere vom jüd. Volke versteht. Für letztere, neuerdings durchaus überwiegende, Deutung macht man mit grossem Schein geltend, dass im anderen Falle schon der 3. Satz 10 den Gedanken von 11 antecipiren, es mithin an jeder Steigerung fehlen würde. Eine solche, nämlich einen Uebergang vom Allgemeinen zum Concreten, bietet der Gedanke: er war nicht bloss in der Welt überhaupt, sondern kam noch insonderheit in sein Eigenthum, freilich ohne hier einem besseren Schicksal zu begegnen. Dann wäre οὐ παρέλαβον die johanneische Zusammenfassung von Mt 23 34—38 = Lc 11 49—51 13 34 35 Rm 10 21, die pathetische Klimax somit durch die Anschauung bedingt, dass innerhalb der Menschenwelt (= ὁ κόσμος) Israel denjenigen Theil bildet, welcher unter die bebesondere Aufsicht des, nunmehr als jüd. Messias auftretenden, Logos gestellt war; daher *Eigenthum* nach Ex 19 5 Dtn 7 6 Ps 135 4 Jes 31 9 Mal 3 1; vgl. auch die σοφία τοῦ θεοῦ JSir 24 7—12 Lc 11 49. Somit käme hier die nationale Form zum Ausdruck, welche die Wirksamkeit des Logos annahm, und wodurch dieselbe für die Juden, in deren Mitte allein das Heil auf positive Weise vorbereitet worden ist (4 9 22), besonders verständlich und anziehend werden musste (dW und die Meisten, zuletzt Harnack, ZThK 220). Andererseits ist im ganzen Zusammenhange seither von den Juden noch nicht die Rede gewesen, und nach 10 kann unter dem Eigenthum des Logos nur die von ihm geschaffene Menschenwelt verstanden sein; eben in der Geltendmachung dieses Gesichtspunktes besteht der Fortschritt (Rs, Km I 109, Wzs, EvG 241; ApZt ²520). Gleichwohl *nahmen* die Menschen *ihn nicht* als denjenigen, dessen Eigenthum sie sind, *an*. Aber solchem Schatten wird 12 mit freudiger Anerkennung die Lichtseite gegenübergestellt. Die Unbegreiflichkeit der Nichtannahme des Logos tritt erst dann ganz hervor, wenn man die glänzenden Folgen daneben hält, welche seine Aufnahme bei denjenigen, die sich dazu entschliessen konnten, nach sich zog. Zählen kann man sie freilich: ὅσοι. Aber sie treten eben damit auch aus der grossen Masse des κόσμος gleichsam erst als Persönlichkeiten heraus (Wahle). Der Relativsatz steht übrigens wie sonst ein, mit Nachdruck an die Spitze des Satzes tretender, absoluter Nominativ. Mit Bezug auf Israel umschreibt er etwa das paulinische λεῖμμα Rm 9 27 11 5, ist aber keineswegs darauf zu beschränken, vgl. vielmehr 10 16 11 52 und Justin. Ap. I 46 οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες. Diesen also gab er ἐξουσία, nicht δύναμις. Denn letzteres ist ein Vermögen, welches in der eigenen Natur des betr. Dinges liegt (Fähigkeit), ersteres ein solches, welches auf dem Verhalten dieses Dinges zu einem anderen beruht, ein

empfangenes, übertragenes, also Anrecht, Berechtigung, Befugniss, Ermächtigung, Machtvollkommenheit, wie 5 27 10 18 17 2. Lth: „Uns ist das treffliche Recht zugesprochen, dass wir einen lieben Vater im Himmel haben". Insofern findet Anklang an die paul. adoptio Rm 8 15 Gal 4 5 statt; den im Uebrigen mehr mystischen als juristischen Begriff des τέκνον (nicht υἱός, wie bei Pls) θεοῦ erklärt erst 13, während hier πιστεύουσιν das λαμβάνειν (auch παραλαμβάνειν 11 und γινώσκειν 10) nach seiner Folge erklären soll: in der Glaubensleistung liegt nämlich (paulinisch, vgl. Gal 3 26) die subjective Bedingung jenes Anrechtes deswegen, weil die habituelle Beschaffenheit des Gläubigseins (vgl. Präsens) Folge des Actes ἔλαβον ist. Und zwar glauben muss man an (πιστεύειν εἴς τινα johanneisch, dagegen s. zu Mt 18 6) den Namen: ὄνομα bedeutet den spezifischen Charakter einer Person, wie er sich nach aussen darstellt, gilt gleichsam als Aushängeschild und Fahne, wodurch jene sich und ihre Bedeutung kenntlich macht; so hier als Inbegriff aller charakteristischen Qualitäten, welche dem Träger des Namens zukommen: quippe qui credant esse eum id ipsum, quod nomen declarat. Dabei ist nach 20 31 wohl zu denken an den Sohnesnamen. Erscheint eine solche Antecipation unzulässig, so wäre das in Rede stehende πιστεύειν „das Vertrauen, dass dieser Logosname die Wahrheit über ihn aussagt, dass die unter dieser Stempelmarke ausgegebene Offenbarung rechte Gottesoffenbarung ist" (O. Htzm 197). Das 13 folgende οἵ schliesst sich formaliter an πιστεύοντες an; dies würde, da ἐγεννήθησαν im Vergleich mit πιστεύουσιν auf Vergangenheit weist, allerdings den Sinn ergeben, „dass die Gläubigen durch Christus nur werden, was sie an sich, in dem Grunde ihres Wesens schon sind" (Hgf, Lehrbegriff 152 f; Glossolalie 80 f; Evglien 233 297; Urchristenthum 118 f; Einleitung 726. O. Htzm, ZThK 1891, 421). Aber das masculinische Relativ geht wohl vermöge einer constructio κατὰ σύνεσιν wie II Joh 1 auf die τέκνα θεοῦ, die paul. υἱοὶ θεοῦ zurück (Mr-Ws, Gdt). Der hier erstmalig aufgetretene Begriff der Gotteskindschaft wird nämlich um seiner Wichtigkeit willen durch eine genetische Erklärung und zugleich durch sofort hervorgehobenen Gegensatz zur natürlichen Entstehungsweise (3 3) sicher gestellt. Daher ἐκ, das causale Princip bezeichnend und bei der Zeugung gewöhnlich, Mt 1 3 5 16 18 Gal 4 4 Rm 9 10. Das negative Moment besteht aus den 3 coordinirten Begriffen (οὐδέ, nicht οὔτε) αἷμα = Träger und Sitz des durch die Zeugung fortgepflanzten animalischen Lebens (Act 15 20, der Plural bezeichnet den Stoff als Inbegriff seiner Bestandtheile; vgl. σάρκες Apk 17 16 19 18 21 Jak 5 3), θέλημα σαρκός = seelisch vermittelter Geschlechtstrieb, verwandt mit der paul. ἐπιθυμία, endlich θέλημα ἀνδρός = Erzeugungswille, an sich dasselbe, aber die männliche Initiative noch besonders hervorhebend, weil bei dem Prozesse des ἄνωθεν γεννηθῆναι 3 3 Gott als ἀναγεννήσας I Pt 1 3 23 (so auch I Joh 2 29 3 9 4 7 5 1 4 18) Gegenbild des Mannes ist: also Fortschritt vom Stoff zum Naturtrieb und zum persönlichen Thun. Ueber die vorkanonische LA ὃς ἐγεννήθη bei Justin (?), Irenäus, Tertullian, Ambrosius, Augustinus vgl. Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 519, Resch, Agrapha 20 23. Sie hebt über die oben besprochene Schwierigkeit der Verbindung von οἵ hinweg und passt in den Zusammenhang, aber schwerlich zu den sonstigen Voraussetzungen des Evglsten bezüglich des irdischen Ursprungs des Messias, s. zu 7 28.

Der 3. Theil des Prologs 14—18 zeigt, wenn die geschichtliche Erscheinung

und Wirksamkeit des Logos schon 10—13 vorausgesetzt war, wie es zu den oben beschriebenen, beseligenden Wirkungen gekommen ist; anderenfalls aber, wie solcherlei Wirkungen sicher gestellt und eine über alles bisherige Maass hinausgehende, absolute Gottesoffenbarung erreicht wurde. Mit einem einfach fortführenden (Mr-Ws), dabei aber freilich die Hauptsache bringenden (Ldt) καί wird **14** die grosse Thatsache, die im Hintergrunde der perspectivischen Anlage des Prologs steht und schon längst stillschweigend vorausgesetzt war, auf einen deutlichen und bezeichnenden Ausdruck gebracht. Nicht bloss „im Begriff zu kommen" wie 9 war er, nicht bloss „kam er" im Sinne von 11, sondern er „kam im Fleisch" I Joh 4 2 II Joh 7, oder *wurde Fleisch*. Nun bezeichnet σάρξ wie bei Pls die Materie in der eigenthümlichen Organisation, wie sie die animalisch lebendige ist, mit ausdrücklichem Einschluss dieses ihr entstammenden animalischen Lebens, d. h. der ψυχή. Also ist, der von Haus aus θεός 1 und daher πνεῦμα 4 24 war, in eine zu dieser Daseinsform gegensätzlich sich verhaltende übergegangen; er wurde, was er vorher nicht war; vgl. Justin. Ap. I 5 αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος 63 πρότερον λόγος ὤν. Clem. II Kor 9 5 ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. Dies die johann. Form des Gedankens II Kor 8 9 Phl 2 6—8 Hbr 2 14. Eben weil es auf Hervorhebung eines derartigen gegensätzlichen Verhältnisses ankam, steht σάρξ, nicht ἄνθρωπος. Dass das materiell organisirte Wesen, unter dessen Form seit dem Momente seiner Entstehung der Logos selbst fortlebte, ein Mensch war, versteht sich lediglich von selbst, 5 27 8 40. Das σκήνωμα (II Pt 1 13), welches der Logos, indem er Fleisch wurde, auf Erden aufschlug, erinnert an die symbolische Wohnstätte des Bundesgottes in der σκηνή (an die Stelle der Stiftshütte tritt 2 19 der Tempel) und entspricht nicht bloss den Verheissungen vom Wohnen Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 46 Lev 26 11 Ez 37 27 43 9 Jo 4 17 (bzw. 3 22) Hag 2 9 Sach 2 10 Apk 7 15 21 3, sondern erinnert auch speziell an die der σοφία gegebene Weisung JSir 24 8 ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον und an die jüd. Vorstellung von der שְׁכִינָה (von שָׁכַן = σκηνοῦν schon nach dem Gleichklang der 3 Radikalen), welche den zwischen den Cherubim auf der Bundeslade schwebenden Lichtglanz, d. h. die sofort erwähnte δόξα (Ex 24 17 40 34 35 Act 7 2 II Kor 3 7—11 Rm 9 4 Apk 15 8) als Erscheinungsform Gottes vertritt. Es wäre dies also die Erfüllung des Wunsches Ps 42 3 nach der Reproduction des Targums: Wann kann ich hineingehen und sehen den Glanz der Schechina Gottes? *Er zeltete unter uns*, fand ein vorübergehendes Heim in unserer Mitte, in Gemeinschaft der Gotteskinder 12, der Begnadigten 16, also thatsächlich der Christenheit überhaupt, wie das gleichfalls den Verf. mit seinen Lesern zusammenschliessende ἐν ἡμῖν Lc 1 1 (Hgf, Evglien 340 f), wogegen die gewöhnliche Auffassung lieber an den Kreis, in welchem der historische Jesus weilte (Ldt), oder an die Jünger (Kl), ja geradezu an die 12 Apostel (Thol, Zahn, ZWL 1888, 592) denkt. Letzteres wird unvermeidlich, wenn ἐθεασάμεθα streng nach I Joh 1 1—3 = ὁρᾶν verstanden werden soll; an sich bezeichnet es ein Anschauen mit der Tendenz auf Erfassung der Bedeutung einer Sache (intueri, contemplari). Das Object heisst δόξα, in LXX = כָּבוֹד, der als Gewand, Symbol und Organ des an sich unsichtbaren Gottes geltende Lichtglanz, das Zeichen seiner wirksamen Gegenwart: diesmal aber nicht ein strahlendes oder gar verzehrendes Feuer, wie im AT, sondern die unter der Hülle einer irdischen Erscheinung sich darbietende χάρις καὶ ἀλήθεια; als solche auch nicht mit

Fleischesaugen zu recognosciren, wie auch die ἡμεῖς πάντες 16 doch wohl mit zu den Subjecten des ἐθεασάμεθα gehören, aber jedenfalls über den Kreis unmittelbarer Augenzeugen hinausgreifen. Allen Gläubigen wird zuerkannt, was Mt 16 17 Gal 1 16 von den beiden Koryphäen Pt und Pls gilt. Analogien bieten paul. Stellen, wie II Kor 3 18 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι und 4 6 τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Davon erglänzt in dem synopt. Leben Jesu nur ein rasch vorübergehender Lichtstreifen auf dem Verklärungsberg (vgl. besonders Lc 9 32 εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ), während erst am Schluss die Rede ist von εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ Lc 24 26 und ἀναληφθῆναι ἐν δόξῃ I Tim 3 16 (Thm 385 f). Dagegen ist hier αὐτοῦ = τοῦ λόγου σεσαρκωμένου; seit 2 11 durchbricht diese δόξα mit immer unwiderstehlicheren Stössen auch das Erdengewand seines Daseins; s. zu 7 39 über den Abschluss dieses Prozesses des δοξάζεσθαι. Daher das für die johann. Erkenntnisstheorie (s. Einl. II 3) so charakteristische καὶ ἐθεασάμεθα von der heutigen Ausl. auch nicht mehr, wie lange Sitte gewesen, wegen des folgenden πλήρης als logische und syntaktische Parenthese, sondern als ein selbständiges Moment des Gedankenfortschritts behandelt wird = ἡ ζωὴ ἐφανερώθη I Joh 1 2. An der δόξα nehmen sonst Engel (Lc 2 9 Apk 18 1), Selige (Lc 9 31), himmlische Leiblichkeiten (I Kor 15 40), überhaupt Alles, was mit Gott in realer Gemeinschaft oder Beziehung steht, Theil. Die am fleischgewordenen Logos wahrzunehmende δόξα war aber etwas von alledem Verschiedenes. Der Eindruck, welchen man von ihr gewann, war so spezifischer Natur, dass man sie für nichts Geringeres halten konnte, als eine solche, *wie sie* (über ὡς s. zu 7 10) *ein Eingeborener* (μονογ. ohne Artikel) *vom Vater her* (Kl) *hat*, d. h. eine einzigartige δόξα; denn ausser dem μονογενής (s. zu Lc 7 11) hat ein Vater (auch πατρός steht artikellos) keine Söhne mehr. Nur leibliche Sohnschaft, und zwar einzige (Justin. Ap. I 23 Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται), gibt ein entsprechendes Bild von der Art, wie göttliche Hoheit in dem fleischgewordenen Logos sich gleichsam wiederholt und reproducirt hat. Die Uebertragung des Gleichnisses in ein thatsächliches Verhältniss erfolgt erst in Stellen wie 6 46 7 29 17 24, deren Inhalt die gewöhnliche Ausl. schon hier antecipirt, indem sie zu παρὰ πατρός aus μονογενοῦς ein γεννηθέντος oder ἐξελθόντος oder einfacher ὄντος ergänzt. Andererseits (z. B. Westcott zu I Joh 4 9) wird aber auch mit Unrecht dieser zweiten Hälfte des Ausdruckes jede Bedeutung abgesprochen und unigenitus einfach = unicus (vgl. Mc 12 6 εἷς υἱὸς ἀγαπητός) gefasst. Dafür spielt der Begriff des γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ eine zu gewichtige Rolle im johanneischen Lehrbegriff. Der Nominativ πλήρης richtet sich statt nach dem Gen. αὐτοῦ nach dem logischen Subject: dieselbe unregelmässige Apposition wie Mc 12 40 Phl 3 19; s. auch zu Mc 4 28. Was demnach die Erscheinung des Logos charakterisirte, war Fülle von χάρις und ἀλήθεια. Nun legt sich Gott Ex 34 6, wo seine δόξα vor Moses vorübergeht (Ex 33 18 22), die Eigenschaften חֶסֶד וֶאֱמֶת bei, welche man in χάρ. κ. ἀλ. wiederfinden wollte (seit Lampe, besonders Ritschl III [3] 348 395 f; Wdt, StK 1883, 520 536; Fr 32 f 204 f). Aber חֶסֶד ist = ἔλεος LXX (πολυέλεος καὶ ἀληθινός) und אֱמֶת ist Treue (Riehm, StK 1885, 569 f), ἀλήθεια dagegen nicht subjective Wahrhaftigkeit, sondern objective Wahrheit, adäquate Gotteserkenntniss, wie sie den Inhalt der Gnade bildet (Ws). Beide Begriffe sind demnach keineswegs so rein coordinirt gedacht wie „Güte und Treue", welche at. Formen auch nicht mehr

ausreichen, um den Inhalt zu fassen, der in sie hineingelegt erschiene, selbst
wenn hier eine formale Anlehnung an die Gottesschau des Moses statthaben
sollte. Näher läge Lc 2 40 πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ᾽ αὐτό (Resch
275). Wie herrlich die eben besprochene Erscheinung gewesen sei, soll 15
auch der Täufer bezeugen. Denn kein Geringerer als er, der Gottgesandte 6,
zeugt über ihn und ruft laut: sein Zeugniss tönt noch in der Gegenwart fort zur
Widerlegung des schon 8 erwähnten Irrthums. *Der war es, von dem ich sagte,*
so v. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ εἶπον; aber auch εἰπεῖν τινα = von Jemand sagen (10 36)
ist gut griechich.

Da aber der Täufer ein solches Wort bisher noch keineswegs gesprochen hat, lassen ältere Codices das ὃν εἶπον entweder aus (א) oder machen daraus ὁ εἰπών (BC). Noch mehr Schwierigkeiten bereitet das ἦν (v. 30 dagegen οὗτός ἐστιν) neben μαρτυρεῖ und dem, wie im Classischen ebenfalls präsentisch zu verstehenden, κέκραγε. Soll etwa der verklärte Täufer von seiner Wolkenhöhe, d. h. thatsächlich aus der eigenen Gegenwart des Evglsten, auf die längst wieder entschwundene, irdische Erscheinung des fleischgewordenen Logos zurückweisen? Oder verräth sich hier der auf seine eigene Darstellung zurückblickende Evglst? Wahrscheinlich setzt die Berufung auf ein früher über Christus abgelegtes Zeugniss die Unterscheidung zweier Perioden im Bewusstsein des Täufers voraus: in der 1. hat er den Messias gleichsam nur in abstracto, seinem Begriffe nach, gekannt; die 2. bricht an mit dem Moment, da ihm v. 33 die Identität jenes Abstractums mit dem Concretum der Erscheinung Jesu kund gethan wurde (Schlt 183). Die Definition des Messiasbegriffs an sich (vgl. Schw 195f) erfolgt durch Combination des synopt. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος Mt 3 11 (vgl. Mc 1 7 = Lc 3 16) mit dem johann. Logos, welcher 1 ἐν ἀρχῇ ἦν. Denn mit dieser Aussage deckt sich nach sprachlichen (15 18) wie sachlichen (3 31 32) Parallelen πρῶτός (= πρότερός) μου ἦν: le premier absolument parlant et premier par rapport à moi (Gdt). Der Messias geht seinem Vorläufer in absoluter Weise voraus. Dass der Täufer eine solche Erkenntniss aus dem AT habe gewinnen können (gewöhnliche Ausl.), ist schlechterdings unerweislich. Für Jesus ist weder Dan 7 13 14, darauf er als „Menschensohn" zurückgreift, noch Mal 3 1, darin er die Mission des Täufers ausgedrückt findet (s. zu Mc 1 2 Mt 11 10 = Lc 7 27), Quelle eines solchen Wissens geworden; ebensowenig wird es Mt 2 5 6 aus Mch 5 1 erhoben; Jes 6 endlich ist erst Joh 12 39 40 für die Christologie ausgebeutet worden. Nur in der paul. Christologie und in der Logoslehre liegen die Prämissen zu den Präexistenzaussagen des johann. Christus und nicht minder auch zu dem Zeugnisse des Täufers, wenn dieser das vorweltliche Dasein des Messias als Schlüssel zur Erklärung eines abnormen und widerspruchsvollen Verhältnisses verwendet, welches die erfahrungsmässige Wirklichkeit darbot. Mit ἔμπροσθέν μου γέγονεν kann nämlich nicht wieder Präexistenz oder prähistorische Wirksamkeit, sondern es muss damit, wenn die gewählte Darstellungsform das Oxymoron doch verschärfen soll, die in dem Bilde von den Sandalen v. 27 ausgesprochene Ueberlegenheit des Nachfolgers zum Ausdruck gebracht sein. In der That steht γίνεσθαι mit Adverbien des Ortes gut griechisch im Sinne des Kommens auch 6 25, ἔμπροσθεν im Sinne des Ranges auch Gen 48 20: also *mein Nachfolger* ist vor mir geworden, d. h. *mir zuvorgekommen,* hat mich überholt, mir den Rang abgelaufen, ist mehr geworden, als ich bin; vgl. dasselbe Verhältniss zwischen Pt und Joh 20 3 4. Gegen diese herkömmliche Fassung des änigmatischen Wortes gilt nicht, dass dann die sich entsprechenden Partikeln ὀπίσω und ἔμπροσθεν verschiedenerlei Beziehungen ausdrücken würden (Mr-Ws), da ja auch ὀπίσω μου, obwohl in Verbindung mit ἔρχεσθαι (= Auftreten, nicht Gehen) zeitlich gemeint, ursprünglich räumlich (Zeit als „Zeitraum") vorgestellt ist und ein hinter dem Anderen Hergehender allerdings der Regel nach als der ihm Untergeordnete erscheint. Ganz im Geist des Prologes wird somit ein, noch zu berichtender, historischer Erfolg (s. zu v. 27) durch ein ewiges Verhältniss motivirt, das irdische Werden aus dem vorzeitlichen Sein erklärt. Die allgemeinen Aussagen, dass der Täufer nicht selbst das Licht war, sondern kam, um vom Lichte zu zeugen (6—8), werden nunmehr, nachdem der Logos in der Welt aufgetreten

(10), Fleisch geworden ist (14), auf einen bestimmten Ausdruck gebracht, die allgemeine Predigt vom Logoslicht bestätigt durch die Erklärung, dass dasselbe vom Prediger in der persönlichen Erscheinung Jesu recognoscirt worden sei. Selbst das ἦν und εἶπον dürfte vielleicht eine Andeutung darauf enthalten, dass dieses spezielle Zeugniss mit Beziehung auf jenes allgemeinere zu verstehen sei. So behält die Stelle, wiewohl 16 direct an 14 anschliesst (O. Htzm 200), ihre Bedeutung an diesem Ort, wo sie bei jeder anderen Auffassung auffallend erscheinen (Schz) und zur Annahme eines unterbrechenden Einschubs (Markland, Wagenmann, aber auch Wdt I 219f II 6 649) einladen muss. In anderer Weise wollten diejenigen Abhülfe schaffen, welche 15 hinter 18 setzten (Priestley, Ritschl) oder das Folgende mit καί anknüpften (A und syr), als liefe des Täufers Rede noch fort.

Die Reflexion **16** dient zur Begründung und Bestätigung entweder des Gedankens 15 (Johannes konnte die Ueberlegenheit seines Nachfolgers anerkennen und bezeugen, denn von ihm schon gilt, was von uns Allen, d. h. den ἡμεῖς 14, in deren Namen der Evglst redet,) oder, unter Parenthesirung von 15 (W-H, Harnack, ZThK 214f 221f), des πλήρης χάριτος 14; daher πλήρωμα = מְלֹא, also das, wovon der fleischgewordene Christus voll ist, wie Kol 1 19 2 9. Dem entspricht in diesem Falle πάντες: so unerschöpflich, dass wir Alle aus solcher Quelle geschöpft haben (Kol 2 10), und zwar (καί epexegeticum) χάριν ἀντὶ χάριτος, was seit Beza gewöhnlich dahin gedeutet wird, dass an die Stelle der früher empfangenen Gnade immer wieder eine neue tritt: das heisst nach Phl 2 27 freilich χάριν ἐπὶ χάριν und wäre gut griechisch mit παρά cum accus. ausgedrückt; aber vgl. Philo, De post. Cain 43 τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας . . . καὶ ταμιευσάμενος ἑτέρας ἀντὶ ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων. In ἀντί liegt nämlich der Begriff des Wechsels, Tausches, daher man auch χάρις ἀντὶ χάριτος = gratia gratis data nehmen wollte (Grotius, O. Htzm 199) als Gegensatz zu ἀντὶ μισθοῦ unter Hinweis auf das folgende ὅτι ὁ νόμος κτλ. und auf Rm 4 4. Aber ein Blick auf 14 und 17 zeigt, dass was von der χάρις auch von der ἀλήθεια gelten muss, wie ja von einem Fortschritt in der Wahrheitserkenntniss auch 16 12—14 die Rede ist. Den 14 und 16 geschilderten Thatbestand, wie er den Gläubigen erkennbar geworden ist, beleuchtet **17** contrastmässig die Reflexion darauf, wie hoch in dieser Beziehung Jesus Christus (s. zu Mt 1 1: hier erstmalig als geschichtlicher Name des Logos, während letztere Bezeichnung von jetzt ab verschwindet) über Moses stehe. Aber das eigentliche Gewicht ruht, wie die Wortstellung lehrt, auf dem Gegensatz (μέν und δέ fehlen in rhetorischem Interesse) der Begriffe νόμος (= fordernder Wille Gottes) und χάρις καὶ ἀλήθεια: Gabe anstatt Gebot, als Inhalt der Gabe volle Gotteserkenntniss anstatt halbwahrer. Denn der Mosesjünger ist ein Knecht 8 32—36, und ein Knecht weiss nicht, was sein Herr thut 15 15, ihm ist Gott nach dem 3 16 enthüllten Kern seines Wesens unbekannt. Ein 3. Gegensatz ist durch den Wechsel der Ausdrücke ἐδόθη und ἐγένετο wenigstens angedeutet. Denn auch von der Gnade hätte jenes an sich recht wohl gesagt werden können (gegen Ws), vgl. Rm 12 3 6 15 15 II Kor 8 1 Gal 2 9 Eph 3 2 8 4 7 II Tim 1 9 I Pt 5 5 Jak 4 6. Aber im gegebenen Falle hat eben nicht eine Gabe die andere ersetzt und aufgehoben, sondern ἐγένετο steht wie 6 vom geschichtlichen Auftreten (Lck, dW). *Gnade und Wahrheit* konnten nicht, wie das Gesetz, einfach proclamirt, sondern mussten auf dem Wege eines geschichtlichen Verlaufs, wie ihn das Leben Jesu darstellt (διὰ Ἰ. Χ.), zu Stande gebracht werden, Rm 3 20 5 20 Gal 3 19 22. Was aber den Inhalt der χάρις bildet, erhellt aus der, die volle Grösse der neuen und letzten Gottesoffenbarung

an's Licht stellenden Aussage 18 mit ihrem absoluten, also auf 17 zurückschauenden ἐξηγήσατο. Noch immer nämlich gilt der Satz Ex 19 21 33 20 23 Jdc 6 22 23 13 22, vgl. I Reg 19 13: *Niemand hat Gott* (unartikulirt: seinem Wesen nach) *je gesehen;* denn nach 12 41 war Object der Ex 34 6 Jes 6 1 5 Ez 1 26—28 berichteten Gottesschau die δόξα Χριστοῦ. Dem weltfremden Gott eignet Unsichtbarkeit begriffsmässig 6 46 I Joh 4 12 20 Rm 1 20 Kol 1 15 I Tim 1 17 6 16. Kein Sterblicher kann an ihn herankommen. Wenn also jetzt die beseligende Gabe (χάρις) vollkommener Gotteserkenntniss (ἀλήθεια) vorhanden ist (17), konnte dieselbe durch kein creatürliches Wesen vermittelt worden sein, sondern nur durch ein solches, welches zugleich Selbstmanifestation Gottes ist.

Der auf jeden Fall an die indirecte Einführung des μονογενής 14 anknüpfende Satz wird bei der altorientalischen LA μονογενὴς θεός (ℵBCL, Valentinianer und einzelne Väter bis gegen Mitte des 4. Jahrh.) unter gleichzeitiger Berücksichtigung des, auf das prädicative θεός 1 zurückweisenden, artikellosen Subjectes, sowie des, darauf rückwirkenden, artikulirten Participialsatzes etwa zu übersetzen sein: *das in den Schooss des Vaters* zurückgekehrte und dort weilende *Gottwesen hat* von ihm *Kunde gebracht.* Wie nämlich in 3 13 der Anfang οὐδεὶς ἀναβ. εἰς τὸν οὐρανὸν sachlich dem Inhalt von 17 entspricht, so der Schluss ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. unserem ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Kann aber jenes „Sein im Himmel" schon um des dortigen Subjectes ὁ υἱὸς τ. ἀνθ. nur vom Standpunkte der Gegenwart des Evglsten gesagt sein, so muss auch das „Sein im Schoosse des Vaters" die Postexistenz bezeichnen, die aber nach 17 5 mit der Präexistenz gleichzusetzen ist, so dass insofern allerdings das πρὸς τὸν θεόν 1 wieder erreicht und mit dem in den Anfang zurückkehrenden Ende des Prologs der Kreis geschlossen (Ws), seine Aufgabe als erreicht betrachtet wird (Harnack, ZThK 214f). Dann steht εἰς (wie Mc 2 1 13 16 Lc 11 7, weil das Moment des Hingelangtseins in der Vorstellung vorherrscht) τὸν κόλπον wie Lc 16 22, wo es durch ἀπενεχθῆναι sicher gestellt ist, und weist auf väterliche Umarmung (Ldt), während Beziehung auf das triclinarische Liegen am Tische (gewöhnliche Ausl.) ἐν τῷ κόλπῳ wie 13 23 erfordern würde. Es in letzterem Sinne umzudeuten und das ὁ ὢν als zeitloses Präsens (dW) etwa von dem principiellen, uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen, Verhältniss des Logos zu Gott zu verstehen, also εἰς τ. κ. τοῦ πατρός direct und absolut mit πρὸς τὸν θεόν 1 gleichzustellen (gewöhnliche Ausl.), wird ausserdem auch dadurch widerrathen, dass jenes Verhältniss für die Tage der Menschheit 1 52 als ein solches der, durch auf- und absteigende Engel vermittelten, Entfernung charakterisirt wird, wie denn überhaupt die antiken Vorstellungen von „oben" und „unten" zu dichte Realität besitzen, als dass sie den Gedanken einer den Raum ignorirenden Gemeinschaft und Einheit zuliessen. Der scheinbare Vorzug der gewöhnlichen Ausl., dass sie in dem Participialsatze die Begründung der Befähigung für ἐξηγεῖσθαι, also die Gewähr für die Richtigkeit der gebrachten Kunde zu finden vermag, würde zwar auch unserer Auffassung jenes Satzes zu Gute kommen, sofern die Correctheit der Vertretung, welche Gott in Christus gefunden hat, durch die Rückkehr des Vertreters in den Schooss der Gottheit, daraus er seinen Ausgang genommen hat (16 10), nur bestätigt werden kann (gegen Bschl, Christologie des NT 150). In Wahrheit aber soll jener Satz etwas ganz Anderes leisten, nämlich die innigste Liebesgemeinschaft aussagen und so die Eigenschaft des μονογενής bestätigen (Mr-Ws). Man kann also auch nicht sagen, der Participialsatz werde nur verständlich als Näherbestimmung des, von der spezifisch abendländischen LA dargebotenen, durch ὡς μονογενοῦς 1 14 vorbereiteten, ὁ μονογενὴς υἱός (Cr 411) und solle mit Beziehung auf gewisse at. Vorkommnisse nur die γνησιότης (Theophylakt) jener Sohnschaft darthun (Cr 511). Ueberhaupt aber kann der in der altkirchlichen Literatur, bei Arianern so gut wie bei Orthodoxen, gebräuchliche Ausdruck μονογενὴς θεός fast nur durch unsere Stelle veranlasst sein; er fasst die Schlussausdrücke θεός 20 28 und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 20 31, göttliches Wesen, Unterschiedenheit von Gott und Einzigartigkeit, zusammen, während ὁ μονογενὴς υἱός (handschriftlich seit A) bisher noch nicht eingeführt war und aus 3 16 18 I Joh 4 9 importirt scheint, wo er allein wieder vorkommt. Vgl. Hort, Two dissertations 1876, 1—72, West-

COTT's Note zu I Joh 4 9 über den Gebrauch von μονογενής, HARNACK, ThLz 1876, 541—546; ZThK 215; unter den Commentatoren nur Ws, bzw. O. HTZM 199. Alle Anderen treten für rec. ein; so vornehmlich E. ABBOT, The authorship of the fourth gospel 1888, 241—271.

Das Wesen Gottes offenbaren konnte nur ein Wesen, das in seiner Eigenschaft als μονογενής θεός oder vermöge seiner Herkunft als ὁ μονογενής υἱός daran Theil hat und demgemäss als Mystagoge auftreten kann: denn ἐξηγεῖσθαι gebrauchen die Griechen von Priestern und Wahrsagern, welche die göttlichen Geheimnisse kund thun. Der johann. Christus aber ist wesentlich Offenbarer einer oberen Welt, s. zu 3 11 12. Daher diese und anderweitige Bezugnahmen auf das Mysterienwesen (s. zu 3 3 12 24 14 8 17 19) dazu mitwirken, das Christenthum als die Befriedigung des ungestillten Verlangens nach Erschliessung des geheimnissvollen Jenseits, als Erfüllung aller jener Sehnsucht erscheinen zu lassen, welche die Menschheit jener vielleicht religiösesten Epoche der Geschichte zu den Mysterien drängte (PFL 761).

Die Art, wie der Prolog 1 1 14 vom Logos ohne jede attributive Näherbestimmung redet, setzt Leser voraus, welchen der mit dem Ausdruck verbundene Begriff unmittelbar verständlich war. Auch andere Gründe (s. zu Apk 19 13 und Einl. zu Hbr III) machen wahrscheinlich, dass schon vor dem 4. Evglm der Logosname auf Christus Anwendung gefunden hat (O. HTZM 91. WZS 531. HARNACK, ZThK 222f 225). Aber auch wenn als Leser nur Personen gelten sollten, welche dem Jüngerkreis des als Verf. vorausgesetzten Apostels angehört hätten, bei welchen daher aus der vorangegangenen Lehrwirksamkeit genügende Bekanntschaft mit dem Logosbegriff vorauszusetzen wäre, müsste doch, da derselbe anerkanntermaassen keinen Bestandtheil der Lehrverkündigung Jesu gebildet hat, jener Apostel selbst ihn irgendwoher bezogen haben. Nun soll freilich die Anspielung von 1 3 4 10 auf Gen 1 1—3 erweisen, dass eben diese Stelle dem Evglsten das Material zum Prolog geliefert habe (so noch Ws, bTh § 145 b). Dort aber begegnet „das Wort“ nie selbständig neben Gott, sondern nur als Prädicatsverbum. Daraus und aus den sofort anzuführenden poetischen Ausdrucksweisen konnte weder der Evglst seine Darstellung, noch seine Leser das Verständniss derselben schöpfen, und auch die Art, wie im NT von der Heilsverkündigung als λόγος τοῦ θεοῦ gesprochen ist, konnte die Anwendung des Ausdrucks auf den persönlichen Inhalt dieser Verkündigung (LDT) oder den Repräsentanten dessen, was Gott der Welt zu sagen hat (CR 552), höchstens erleichtern. Etwas Anderes ist es, wenn ὁ λόγος gelegentlich einmal auch ohne näher bestimmenden Genetiv in grösserem Zshg als Name des Evglms vorkommt, wie z. B. Act 10 36, etwas Anderes, wenn er als Name für den, von welchem dieses Evglm zeugt, unvermittelt an der Spitze eines evang. Berichts selbst auftritt, als eine Grösse, die weder einer Ableitung, noch einer Begründung bedarf. „Geworden ist die Logoslehre nicht aus dem Namen des Evglms; sie ist angenommen als eine fertige Mittheilung; nur die Aneignung ist auf diesem Wege leichter vollzogen“ (WZS 533). So allein, wenn der Logosbegriff ein geschichtlich zu erklärendes Moment des religiösen Zeitbewusstseins bildete, konnten ihn auch die Leser, gleichviel ob sie dem Verf. näher oder ferner gestanden, ohne Weiteres aufnehmen und verstehen. Unmittelbar ist also der Logos weder aus dem at. Gottesbilde, noch aus dem Sprachgebrauch der Snptkr abzuleiten, sondern er gehört der zeitgenössischen jüd. Theologie an und stellt bereits die Frucht mannigfachen Nachdenkens über den Gottesbegriff, insonderheit über das Verhältniss von Gott und Welt dar. In dieser Richtung lässt sich nämlich eine geschichtliche Ausbildung der Logosidee nachweisen, ja diese ist längst nachgewiesen. Sie hat innerhalb der bibl. Literatur allerdings ihre Wurzel in den Gen 1 1—3 Ps 33 6 147 18 vorliegenden Vermittelungen der göttlichen Schöpferthätigkeit durch Geist (lebender, befruchtender Hauch Gottes über dem Schöpfungsstoff) und Wort (organisirendes, Einzelgestaltung hervorrufendes Princip). Daher letzteres häufig in poetischer Darstellungsform als Ausdruck der göttlichen Allmacht verselbständigt Ps 33 9 107 20 147 15 Jes 55 11, ja mit metaphysischen Jes 40 8 und sittlichen Eigenschaften Gottes Ps 33 4 119 105 ausgestattet erscheint. Ausdruck für den Offenbarungsgedanken ist es,

wo es in Parallele mit dem Gesetz steht Jes 2 3 oder als an die Propheten ergehender Gottesruf und Träger des sie erfassenden Gottesgeistes Jer 1 4 11. Daneben erfuhr aber nicht bloss auch die Idee des Geistes eine ähnliche Behandlung (z. B. Jdt 16 14) und sogar dogmatisirende Fixirung innerhalb der Schule (Weber 184 f), sondern sowohl Wort wie Geist traten verhältnissmässig zurück hinter einer parallelen Vorstellung, welche gleichfalls der Idee des offenbaren, in der Welt sich auswirkenden, eine Heilsgeschichte schaffenden Gottes dienen wollte. Es ist dies die, von dem Ueberwiegen des teleologischen Gesichtspunktes in der jüd. Weltbetrachtung bedingte und begünstigte, Vorstellung der göttlichen חָכְמָה = σοφία in den sowohl hebräisch wie griechisch geschriebenen Weisheits-Büchern. Gottes unzugängliches Wesen ist nur der Weisheit erschlossen, sie ist seine Rathgeberin, schöpferisches und weltwaltendes Princip in ihm, Kern und Mittelpunkt seiner sittlichen Eigenschaften. So nach Vorgang von Jer 10 12 51 15 Job 12 13 28 12—28 Ps 104 24 Prv 1 20 21 3 19 20 besonders Prv 8 22—9 10. Was hier erst poetische Personification war (denn auch ihr Gegenbild, die Thorheit, tritt 9 13 ähnlich auf), das wird zur philosophischen Theorie, zum „ersten Wort der jüd. Metaphysik" schon JSir 1 1—10 und besonders Cp 24. Sie ist als Gottes erstes Geschöpf aus seinem Munde im Anfang ausgegangen JSir 1 4 24 3 9 (bzw. 4 14) und hat sich einen Platz gesucht unter den Völkern 24 7 (bzw. 11); Gott aber wies ihr im at. Bundesvolk ihren dauernden Wohnsitz, das „Zelt ihrer Ruhe", Israel als Eigenthum zu 24 8 10—12 (bzw. 12 13 15 16). Ganz ähnlich auch Bar 3 14—38, während Henoch 42 1 2 die Weisheit überhaupt keinen Platz auf Erden findet und darum in den Himmel zurückkehrt, um in der messianischen Zeit ausgegossen zu werden 48 1 7 49 1—3 91 10. Daneben kommt aber auch das schöpferische Wort immer noch vor JSir 39 17 (bzw. 22) 42 15 43 28 (bzw. 26).

Derartige Ansätze zu einer metaphysischen Weltanschauung stehen in genauestem Zusammenhang mit der, die levitische Periode des Judenthums kennzeichnenden Sucht, den Gottesbegriff so abstract überweltlich als möglich zu fassen, die solcher Gestalt zwischen dem unnahbaren Gott und der Welt entstehende Kluft aber durch Mittelwesen, Engel u. dgl. auszufüllen. Schon in den späteren Bestandtheilen des Pentateuchs ist das althebr. Gottesbild verblasst und wird dafür der Begriff des Absoluten angestrebt. Weiter geht darin die alexandrinische Uebersetzung LXX, wo die Vorstellung vermittelnder Kräfte, wie des ἄγγελος τοῦ κυρίου und der δόξα τοῦ θεοῦ, ausgebildet, dagegen die sinnliche Erscheinung Gottes beseitigt wird. Dieselbe Richtung setzt sich fort in der an LXX sich anschliessenden alexandrinisch-jüdischen Literatur. Zumal Sap 9 1 12 9 16 12 26 18 15 (ὁ παντοδύναμος λόγος) 16 tritt der dichterisch personificirte Willensspruch Gottes, segnend oder strafend, auf, während seine weibliche Nebenform sich einer noch viel reicheren Ausbildung zu erfreuen hat. Hier erscheint nämlich die Weisheit geradezu als eine von Gott unterschiedene Potenz, um dem Ueberweltlichen gleichsam die Beschäftigung mit der Welt abzunehmen. Alle Beziehungen zwischen ihm und der Welt sind durch dieses wirksame Offenbarungsprincip vermittelt. Ein durch das All ausgegossenes, aus feinem Licht bestehendes, Alles durchdringendes, leicht bewegliches Geistwesen (7 22—24), zu dessen Prädicaten auch μονογενές gehört (7 22), ist sie das verbindende Medium zwischen Göttlichem und Menschlichem (7 28 8 3), Beisitzerin des göttlichen Thrones (9 4), Hauch (ἀτμίς) aus Gottes Kraft, Ausfluss (ἀπόρροια) seiner Herrlichkeit (7 25), Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes (7 26), wählt sie als eingeweiht in Gottes Gedanken (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) diejenigen unter ihnen aus, die zur Ausführung gelangen sollen (8 4), ist Zeugin beim Schöpfungsact (9 9) und Werkzeug der Schöpfung (7 12 8 6 9 2), wirkt (8 5) und erneuert Alles (7 27), bildet die endlichen Dinge (8 6) und erhält die Weltordnung (8 1), wohnt in frommen Seelen (7 27), ist Mittlerin der Vorsehung mit dem Wohnsitz in Israel (9 8—11), begleitet das Volk wie in der Wolken- und Feuersäule (10 17), so überhaupt auf allen seinen Wegen (10 1—11 1). Sie ist mit Einem Worte Schöpfungs- und Erlösungsprincip zugleich.

Wie aber schon hier der Einfluss theils der platonischen Weltseele, theils des stoischen Weltgeistes nicht zu verkennen ist, so reicht der Logosgedanke überhaupt nur mit der einen seiner Wurzeln in das at. Erdreich zurück. Die andere gehört der Geschichte der griech. Philosophie an und führt bis hinauf zu dem ionischen Naturphilosophen Heraklit, welchem zufolge

der Logos als ewige allumfassende Ordnung durch den allgemeinen Wechsel der Dinge geht. Unmittelbarste Voraussetzung für die jüd. Religionsphilosophie zu Alexandria war aber die pantheistische Lehre der Stoa. Hier suchte man die Welt als ein in sich selbst zweckmässig bewegtes Lebewesen zu verstehen, indem man der groben Materie den Logos als bildende Naturkraft, als vernünftiges Gesetz alles Entstehens und Werdens gegenüberstellte, in ihm aber zugleich die Zusammenfassung aller einzelnen wirkenden Gattungsbegriffe (λόγοι σπερματικοί) erkannte. Diese Gedankenreihe mit dem κόσμος νοητός, überhaupt der Ideenlehre Plato's verarbeitend, gestaltete der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Schule, Philo, ein Zeitgenosse Jesu, die personificirte Einheit göttlicher Gedanken vollends zu einer metaphysischen Potenz um, zu einem Mittelwesen zwischen der, zum bestimmungslosen, reinen Sein, zur punktuellen Einheit verflüchtigten Gottheit und der vielgestaltigen Wirklichkeit der Dinge, welches den inneren Widerspruch der Vorstellung, dass die Welt mit ihren der Gottheit entgegengesetzten Merkmalen doch in derselben Gottheit ihren Grund haben muss, ausgleichen und die Möglichkeit der Bildung einer Welt aus ungeschaffenem, ordnungslosem Stoffe begründen sollte. Dieser Eine Logos ist Sammelort und Collectivbegriff sowohl für die Urbilder der endlichen Dinge bei Plato als für die wirkenden Ursachen und Kräfte der Stoa, mit welchen zugleich die hebräische Vorstellungsform der Engel zusammengelegt wird: also der Inbegriff des göttlichen Thätigkeitsverhältnisses gegenüber der Welt. Gewisse, für unser Denken unlösbare Schwierigkeiten, die sich überall einstellen, wo die jüd. und christl. Theologie mit diesem Begriffe operirt hat, haben ihren letzten Grund darin, dass der Logos für Philo beides zugleich ist, denkende Vernunft Gottes und der Complex der durch dieselbe hervorgebrachten und nach platonischer Lehre als real zu denkenden Ideen. Was also als σοφία oder νοῦς gedacht Gott lediglich immanent ist und fast zur blossen Eigenschaft wird, das ist als Schöpfungs- und Offenbarungswort, als eigentlicher Logos gedacht ein selbständiges Vermittelungsorgan Gottes und als solches von ihm unterscheidbar. Vgl. J. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi 1866, 248—281, M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie 1872, C. Siegfried, Philo von Alexandrien 1875, H. Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie 1876, J. Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon 1881, E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit 1886; JpTh 1887, 177—218, H. Schultz, At. Theologie [4] 1888, 548—554 566 569.

Ist der Logos überhaupt einmal ein technischer Ausdruck, dessen Verständniss auf historischem Wege zu erlangen ist, so bleibt nur die Wahl zwischen dieser alexandrinischen und einer damit parallelen palästinischen Lehrform, darin dem Logos מֵימְרָא oder מַאֲמַר entspricht. Von dieser in den Targumen begegnenden Vorstellung wissen wir aber nicht einmal, wie weit sie zur nt. Zeit ausgebildet vorlag und ob sie nicht selbst erst alexandrinischen Einflüssen ihr Dasein verdankte. Dagegen zeugen für ein frühes Eindringen alexandrinischer Denkweise in die christl. Gemeinschaften Apollos nach Act 18 24 28 und der Hebräerbrief mit der kosmischen Stellung seines υἱός und mit χαρακτήρ, ἀπαύγασμα und fast schon personificirtem λόγος τομεύς 1 1—3 4 12 13 (O. Htzm 176—178). Zumal in Ephesus, der alten Heimath der heraklitischen Logosspeculation, jetzt Sitz einerseits der Apokalyptik (vgl. Apk 19 13 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), andererseits einer fortgebildeten paul. Speculation, die das uralte Geheimniss aller Religion in Christus enthüllt schaute (Eph 3 3—5 8—11), drängte sich der Logosbegriff wie von selbst auf als eine durch weite Verbreitung, elastische Beweglichkeit und leichte Handhablichkeit empfohlene Form, mittelst welcher der volle Gewinn an religiösen Gütern, den die christl. Gemeinde ihrem verklärten Stifter und Herrn verdankte, auf einen bündigen und runden, die jüd. Messiasidee im universalistischen Geiste überbietenden und überwindenden, aber bei aller schulmässigen Fassung zugleich allgemein verständlichen, dem religiösen und philosophischen Durchschnittsbewusstsein geläufigen, Ausdruck gebracht werden konnte (Pfl 697). Hier in Ephesus hatte gegen Mitte des 2. Jahrh. jenes Gespräch des Märtyrers Justinus mit dem Juden Tryphon statt, welches gleich den beiden Apologien desselben Verf. das erste ausserbiblische Datum für die christl. Logoslehre bildet. Bei Justin nun und bei den an ihn zunächst sich anschliessenden Apologeten sind die Berührungen mit der philonischen Speculation

ganz unabweisbar (Siegfried 332f). Aber schon an sich ist wenig wahrscheinlich, dass das, zwischen Philo und Justin in der Mitte liegende, 4. Evglm kein Glied in dieser Kette bilden sollte Vielmehr bewährt es sich gerade in dieser Beziehung als „Keim für die ganze weitere Verschmelzung der christl. Idee mit dem höchsten Denken der hellenischen Philosophie“ (Wzs 535), und zwar zumeist auf folgenden Punkten: 1) der Logos ist 1 3 4 9 eine das All belebende, die Menschenwelt insonderheit erleuchtende, göttliche Potenz; ein Gedanke, zu welchem Gen 1 1—3 höchstens embryonische Ansätze, erstmalig aber Philo directe Parallelen liefert (Leg. all. 3 59, Somn. 1 41). 2) Die philonische Idee einer mehr bildenden als schöpferischen Einwirkung des Logos auf den Stoff findet 1 3 wenigstens eine offene Stelle. 3) Die Unterscheidung dieses in Thätigkeit übergegangenen Logos von seinem vorweltlichen, nur auf Gott bezogenen Verhalten 1 2; so ruht Philo's göttliches Weltbild in Gott, ehe es als weltschaffendes Wort aus Gott hervortritt. 4) Das auf diese Weise gesetzte Doppelverhältniss zu Gott, insofern solches das der Identität und der Unterschiedenheit zugleich ist 1 1 und die Schwebestellung auch des johann. Logos zwischen immanenter Bestimmtheit des göttlichen Wesens (als λόγος ἄσαρκος) und selbständiger Hypostase (als Subject der Incarnation) zur Folge hat. 5) Das Fehlen des Artikels vor θεός als Prädicat 1 1 und vielleicht auch 1 18 als Subject erinnert an die bei Philo (Somn. I 39) auf dieselbe Weise angedeutete Subordination des Logos (14 28 ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν). 6) Die Präposition διά deutet 1 3 10 die Stellung des Logos als Mittelursache, das philonische ὄργανον δι' οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος (Leg. alleg. III 31, vgl. Opif. mundi 5) an (Cherub. 35, Migr. Abr. 1, Monarch. II 5), wie überhaupt schon 1 3 den alexandrinischen Ursprung feststellt. 7) Die Combination der Begriffe υἱός (bei Philo auch πρωτόγονος oder πρεσβύτατος, vgl. besonders Conf. ling. 28, wo ὁ λόγος ausserdem auch = ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος), ζωή (1 4) und παράκλητος (14 16 ἄλλος παράκλητος) mit der Logoslehre (s. zu 14 16). 8) Die Anschauung, dass im Logos die δόξα τοῦ θεοῦ wiederstrahle 1 14 (Monarch. I 6). 9) Das Verhältniss der Jakobsleiter mit ihren Engeln 1 51 zum Logos (Somn. I 23 folgt auf die 22 vorgetragene makrokosmische Deutung der Leiter eine Anwendung des Bildes auf die ψυχή: ἄνω δὲ καὶ κάτω διὰ πάσης αὐτῆς οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι χωροῦσιν ἀδιαστάτως). 10) Die Darstellung des Logos 12 41 als Substrat der Theophanie (Somn. I 39 41). 11) Die Vorstellung 5 19 20, dass der Sohn Alles nach dem Vorbild und den Anweisungen des Vaters thut (Conf. ling. 14, Migr. Abr. 9 23). 12) Die Stellung des Logos als Fürbitter der Menschen bei Gott und Bürge der Gnade Gottes ihnen gegenüber (Quis rerum div. 42). 13) Die Vergleichung der die Seele belebenden Wirksamkeit des Logos 6 31—33 49—51 mit dem Manna Quis rer. div. 15 39, Leg. all. III 59). 14) Die Vorstellung 14 23 des Einwohnens in den Seelen der Gerechten (Post. Cain 35, Profug. 21). 15) Die strafende und überführende, aber auch bessernde Function des Geistes 16 8—13, gleich der des philonischen Logos (Gig. 5, Quod Deus immut. 26, Quod det. pot. insid. sol. 40, Profug. 21). 16) Die Eigenschaft des Logos den Menschen in Menschengestalt zu erscheinen (Somn. I 40 ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν). 17) Die Verwandtschaft nicht bloss der allegorischen Geschichts- und Schriftbenutzung (s. zu 1 51 3 14), sondern überhaupt der allgemeinen Weltanschauung mit dem Hintergrund eines grossen Gegensatzes, der einfach als bestehend vorausgesetzt wird, ohne dass dadurch die im Logos hergestellte Beziehung Gottes zur Welt, die Einheit der Weltanschauung selbst aufgehoben erscheint. S. über andere Berührungen mit Philo zu 4 16 2 12 3 3 5 17 9 3 10 34 19 23.

Der berührte allgemeine Gegensatz der Weltanschauung betrifft den Unterschied von Idealwelt und Naturerscheinung, geistigem Kosmos und sinnenfälligem Dasein, Himmel und Erde. Die durch den Logos geformte Materie heisst ὁ κόσμος (s. zu 1 3—5 10), näher ὁ κόσμος οὗτος 9 39 12 25 31 13 1 16 11 18 36, darunter nach 11 9 die sinnliche Welt verstanden ist. Schon der Ausdruck beweist, dass dieselbe von einer anderen Welt unterschieden wird. Nun ist 8 23 ἐκ τούτου τοῦ κόσμου εἶναι = ἐκ τῶν κάτω εἶναι und Existenz ἐν τῷ κόσμῳ 9 5 17 11 ist = Existenz ἐπὶ τῆς γῆς 17 4, wie auch Scheiden ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 13 1 = Scheiden ἐκ τῆς γῆς 12 32 ist. Mit dem in Rede stehenden Gegensatz läuft mithin vollkommen parallel der 3 31 statuirte ἐκ τῆς γῆς εἶναι und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἶναι. Somit ist ὁ κόσμος οὗτος oder τὰ κάτω = ἡ γῆ und τὰ ἄνω = ὁ οὐρανός, wesshalb auch ebendaselbst ἄνωθεν ἔρχεσθαι mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι erklärt ist.

Der Himmel als ἡ οἰκία τοῦ πατρός 14 2 ist die obere, ὁ κόσμος nur die untere Welt als Wohnung der Menschenkinder. Und zwar ist nicht bloss der Himmel räumlich als Wohnung Gottes ganz wie Ps 33 14 Jes 63 15 gedacht, sondern ebenso auch die Distanz desselben von der Erde, wesshalb die Augen erhebt, wer zu Gott spricht 11 41 17 1. Alles Göttliche in der unteren Welt kommt von oben 3 3 und steigt wieder nach oben 14 3. So der Geist Gottes 1 32 und die Engel 1 51. So vor Allem der Sohn Gottes selbst 3 13 31 6 62 8 23 13 3 14 2 17 13. Ihm gegenüber ist selbst der Täufer nur ἐκ τῆς γῆς 3 31. Ueberhaupt aber sind die rein irdischen Dinge Abbilder der himmlischen, wohl in dem gleichen Maasse, als ihnen der Logos sein Siegel aufgedrückt hat. Der κόσμος οὗτος stellt auf eine in die Sinnen fallende Weise ein Abbild der übersinnlichen Urbilder dar. Wie bei Philo (Leg. all. III 58) die Rede ist von γήϊνα und ἐπουράνιαι ἐπιστῆμαι, so stehen sich 3 12 ἐπίγεια und ἐπουράνια gegenüber. Ein ἐπίγειον z. B. ist nach 3 8 der Wind, weil creatürliches Abbild des göttlichen Geistes. Ebenso nach 4 10 7 38 39 das Wasser. Der die Wassertaufe predigende Johannes also ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ 3 31 = ἐπίγεια λαλεῖ. Ein anderes ἐπίγειον ist die Zeugung, weil nach 1 12 13 3 3—7 Abschattung der göttlichen Thätigkeit, welcher die τέκνα τοῦ θεοῦ entstammen. Diese platonische Weltanschauung bringt nämlich das Gegentheil von unserer heutigen Voraussetzung mit sich, als besässen bloss die sinnlichen Gegenstände und Prozesse eigentliche Realität, von welchen daher eine bloss bildliche Anwendung auf geistige Verhältnisse erfolge. Nicht in der Uebertragung auf geistige Dinge besteht die Bilderrede, sondern umgekehrt: die in dem ἄνω κόσμος, dem κόσμος νοητός des Philo vorhandenen Urbilder machen alle Realität aus; dagegen „ist alles Vergängliche nur ein Gleichniss". So ist der Logos dasjenige in der höheren und im Grunde alleinigen Wirklichkeit, was im κόσμος οὗτος als Licht auftritt. Er heisst daher Licht, aber im Unterschiede von dem unreellen Abbilde τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν 1 9, also φῶς im eminenten, im urbildlichen Sinne, dazu alles, was sonst hell ist, leuchtet und strahlt, nur ein Gleichniss bildet. Ebenso ist dem wahren Gott gegenüber von ἀληθινοὶ προσκυνηταί die Rede 4 23 und Christus ist dem irdischen Rebengewächs gegenüber ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή 15 1. Der Vater im Himmel spendet das echte Brod, von welchem die irdische Speise nur ein Abbild ist, und welches daher, zum Beweise dafür, dass τὰ ἀληθινά = τὰ ἐπουράνια, 6 32 ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός heisst. S. auch zu 4 37 7 28 8 16 17 3 19 35. Ein ähnlicher Hintergrund von Weltanschauung begegnet im NT nur noch im Hebräerbrief, wo gleichfalls an die Stelle des populären Gegensatzes von Himmel und Erde, welcher die synopt. Evglien beherrscht, ohne dass die locale Unterlage dieser Anschauung aufgehoben würde, der philosophische Gegensatz des Himmels tritt mit seinen wahrhaftigen Gütern und der Erde, darauf nur vergängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, sich bewegen.

Mit der Thatsache der Identität der geistigen Atmosphäre, wie des directen Anschlusses des 4. Evglsten an den alexandrinischen Gedankenkreis ist übrigens wohl zu vereinigen die Anerkennung einer eigenthümlichen und theilweise originalen Behandlung des Logosgedankens von Seiten des Evglsten. Gerade bei sachlicher Differenz fällt die „formale Aehnlichkeit" (Ldt I 270) um so mehr ins Gewicht, weil sie um so weniger zu erwarten war. Wenn nämlich bei Philo das doppelsinnige Wort λόγος vorzugsweise im Sinne von Vernunft (die göttliche Weltidee, wie sie im Begriffe ist, sich zu realisiren) gebraucht ist, wobei die Beziehung auf das Schöpferwort freilich nicht fehlt, so tritt letztere im Evglm schon um der Beziehung auf Gen 1 1—3 willen in der Vordergrund. Und wenn bei Philo der Logos in der Luft schweben bleibt und am wenigsten an eine einzelne historische Persönlichkeit gebunden gedacht werden kann, so thut in dieser Richtung der Evglst einen so entscheidenden Schritt über Philo hinaus, dass apologetische Taktik gerade um desswillen jegliche Beziehung zwischen Philo und Joh leugnen zu dürfen glaubt. Aber darum war Philo eben kein christl. Theolog, sondern ein platonisch-stoischer Philosoph. Wenn A ein Instrument fertigt, von welchem B unter Anbringung von entsprechenden Modificationen eine neue und überraschende Anwendung macht, so folgt daraus weniger, dass A und B verschiedene Instrumente spielen, als vielmehr, dass sie verschiedene Personen sind, von verschiedenen Motiven geleitet und in verschiedenen Richtungen arbeitend. Es handelt sich hier eben nicht um einfache Uebertragung

der Logoslehre, sondern um Umgestaltung derselben behufs popularisirender Anwendung auf einen bestimmten Fall und unter weniger metaphysischem, als vielmehr religiösem Gesichtspunkte (Pfl 743 754—756). Damit war dem Logosgedanken ein concreterer Inhalt von selbst gegeben; die philonische Mittheilung abstracter Kräfte zur Gewinnung höherer Erkenntniss und Reinigung der Seele wird durch die Zusammenschau dieses Logos mit der Person des Redners, der Mt 11 29 gesprochen, zur Mittheilung des Wesens und Gehaltes dieser Person selbst, und damit wird auch die Gottheit aus ihrer Weltferne in die Gemeinschaft geschaffener Geister hereingezogen (Wzs 534). Wenn die Logosidee bei Philo zumeist den Zusammenhang von Gott und Welt klar machen soll, so dagegen bei Joh die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, das Heil der letzteren. Durchweg liegt eben nicht bloss Alexandrinismus vor, sondern ein durch Combination mit der synopt. Ueberlieferung einerseits, mit paul. Theologie andererseits modificirter Alexandrinismus. Bei Pls insonderheit sind Anknüpfungspunkte gegeben in εἰκὼν τοῦ θεοῦ II Kor 4 4 τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol 1 15. Aber der Unterschied ist immer der, dass Pls, wenn auch der Einfluss der hellenistischen Bildung die natürliche Unterlage des von ihm gepredigten Weltchristenthums war, doch in Jerusalem, nicht in Alexandria geschult ist, zu den Füssen Gamaliel's, nicht Philo's. Der 4. Evglst dagegen arbeitet zwar unter geschichtlicher Voraussetzung der paul. Christologie, aber den entscheidenden Schritt vom Messiasbegriff zur Erfassung der allgemeinen und menschheitlichen Bedeutung der Erscheinung Jesu im Ausdrucke Logos thut er völlig selbständig. Der Fortschritt von Pls zu Joh ist somit wesentlich ein dreifacher: einmal, dass erst von Joh die durchschlagende Anschauung aufgestellt wird, welche allen diesen höheren Auffassungsweisen der Person Jesu zu Grunde liegt; denn erst im Logosgedanken hatten sich die Versuche, den Gedanken des offenbaren und immanenten Gottes dem Zeitbewusstsein anschaulich zu machen, erschöpft. Zweitens, dass, während Pls ausschliesslich den erhöhten Christus zum Gegenstand seiner Predigt macht, Joh nunmehr auch die geschichtliche Erscheinung desselben nach jener höheren Anschauung erklärt und daher die Lehre vom fleischgewordenen Logos gleich an die Spitze seines Evglms stellt. Wie dieses Juden und Heiden zu Einer Heerde Christi vereinigt werden lässt, so hat es auch aus at.-jüdischen und aus heidnisch-philosophischen Schachten der Weisheit einen gemeinsamen Ausdruck zur Bezeichnung der Sache gewonnen, auf die es ankam. Kein Losungswort war geeigneter für die werdende Weltreligion, als das von Philo durch Combination des jüd. Offenbarungswortes mit der stoischen Weltvernunft gewonnene. Immerhin aber hatte die Logoslehre bei dem alexandrinischen Juden noch keine Beziehung auf etwas Menschliches und Geschichtliches; sie war bloss Gegenstand einer der Wirklichkeit entfremdeten und von ihr abgezogenen, über das Verhältniss Gottes zur Welt phantasirenden Nachdenkens. Dagegen beruht die ganze Eigenthümlichkeit der Beleuchtung, in welcher bei Joh Jesus im Unterschiede von den 3 ersten Evglien erscheint, auf dem Gedanken, den einzigartigen Eindruck, von dem die Gemeinde Jesu aus allen seinen Worten berührt wurde, zu erklären aus der Voraussetzung, dass Gottes ewiger Logos selbst in irdische Erscheinung getreten sei. Nicht das paul. Geistwesen in der Himmelshöhe, sondern der unter Menschen wandelnde Menschensohn trägt die Züge der Gottheit. Dies aber führt auf den 3. Punkt. Joh repräsentirt einen Versuch, das Räthsel, vor welches sich das erste christl. Zeitalter gestellt sah, von der entgegengesetzten Seite aus zu lösen, als Pls gethan hatte. Dieser hatte das von der palästinisch-jüdischen Gelehrsamkeit aufgestellte Gedankenbild eines δεύτερος ἄνθρωπος (I Kor 15 47) herbeigezogen, um die Erscheinung Jesu als den Abschluss der menschlichen Geschichte, als erreichtes und verwirklichtes Ideal der Menschheit darzustellen. Joh hält sich an das von der alexandrinischen Judenschaft behufs der Auseinanderlegung von göttlicher Transcendenz und Immanenz gepflegte Gedankenbild eines δεύτερος θεός (Philo bei Euseb. Praep. ev. VII 13 1), um demselben eine populäre Wendung zu geben und in einer menschlichen Erscheinung den Ort zu finden, an welchem Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eintritt, in einem Menschen, der sprechen kann: Ich und der Vater sind eins (10 30). Pls vertritt die dem griech. Denken näher liegende Apotheose, der 4. Evglst die den orientalischen Religions-

systemen angehörige Incarnation. Das Eigenthümliche und Einzige der Person Jesu besteht bei ihm nicht mehr darin, dass er der Messias der Juden, auch nicht mehr darin, dass er das Urbild der Menschheit ist, sondern darin, dass er geradezu die Gottheit auf Erden im Fleisch darstellt.

Der Vorläufer. 1 19—34. Anders als οὗτος V. 2 7 geht 19 αὕτη auf das Folgende; denn es soll nun mit dem V. 6 versuchten Geschichtsanfange Ernst, bzw. das V. 7 15 erwähnte Zeugniss ausführlicher entwickelt werden (Mr-Ws). Die Juden sind vertreten in ihrer geistlichen Obrigkeit, dem Synedrium, in dessen Befugnissen eine solche amtliche Anfrage allerdings lag, wie auch die Aburtheilung falscher Propheten, Dtn 18 21 22. Daher die Frage nach der göttlichen Mission Jesu Mc 11 27 = Mt 21 23 = Lc 20 1 von ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι gestellt wird. Hier sind die Ersteren allein in's Auge gefasst, daher erscheinen als ihre Organe *Priester und Leviten,* die höhere und niedere Beamtenklasse des Tempels. In 20 liegt eine selbständige Aussage vor, nicht etwa der Nachsatz zu ὅτε ἀπέστ. Und zwar steht das 1. ὡμολ. absolut, während das 2. die folgende Rede zum Inhalt hat. Geleugnet wird, dass Johannes sei = ὁ Χριστός, anknüpfend an Lc 3 15 Act 13 25. Somit muss die Frage 19 als spezieller gefasst, der Stellung des Täufers zu den messianischen Erwartungen geltend gedacht werden; vgl. 25. Daher die neue Frage 21 τί οὖν; quid ergo? Ist er nicht der Messias selbst, so kann er kaum etwas Anderes sein, als Elias, dessen persönliche Wiederkehr der damaligen Volkserwartung entsprochen hätte, s. zu Lc 1 17 Mt 17 11. Daher die Ablehnung in der Nachfolge des Lc, welcher 1 17 nur „Geist und Kraft“ des Elias im Täufer wiedererstanden sieht, dagegen zu Mc 1 6 (= II Reg 1 8) und Mc 9 12 13 keine Parallele bietet (Schlt 364); s. zu Mt 11 14. Auch nach 7 40 41 ist im jüd. Bewusstsein ὁ προφήτης von ὁ Χριστός verschieden. Nun ist aber ersterer in der Act 3 22 7 37 (vgl. übrigens schon die Verklärungsgeschichte Mt 17 5 = Mc 9 7 = Lc 9 35) auf letzteren gedeuteten Stelle Dtn 18 15 zu suchen. Die Christen proclamirten ihren Messias als einen zweiten und höheren Moses, wie auch das kirchlich werdende Christenthum als „neues Gesetz“ auftrat. Eben darum, weil der mosaische Messiastypus christl. Ursprungs ist (Baldensperger [2] 138—140), darf schon hier Johannes nicht der „Prophet“ sein; s. zu V. 45 6 14. Im Sinne der Fragenden ist also der an der Pforte des messianischen Zeitraums stehende Prophet gemeint, mit welchem die prophetenlose Zeit zu Ende geht (s. zu Mc 6 15 = Lc 9 8), heisse er nun Moses, Elias oder Jeremias, s. zu Mt 16 14. Wie hier der προφήτης, so steht 34 49 auch der υἱὸς τοῦ θεοῦ im Sinne der jeweils Redenden. Dem, dass sonach der Täufer weder Christus, noch Elias, noch der Prophet ist, entspricht es übrigens, wenn seinerseits Christus Mc 8 28 = Lc 9 19 weder der Täufer, noch Elias, noch einer der alten Propheten ist. Eine 4. Möglichkeit ist beiderorts ausgeschlossen. Da sonach alle denkbaren Fälle erschöpft sind, erfolgt 22 eine neue Frage, auf welche eine blosse Verneinung nicht mehr genügt. Das ἵνα bezeichnet wie 9 36 die Absicht der Erkundigung. Demnach erfolgt 23 die positive Antwort des Täufers, indem derselbe sich Jes 40 3 als den angemessensten Ausdruck für seinen Beruf aneignet, „um in dem abstracten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäussern“ (Br 101). Die Stelle wird übrigens nach LXX, richtiger nach Mc 1 3 = Mt 3 3 = Lc 3 4, daher genau in der dort begegnenden Zurechtlegung des Sinnes citirt,

nur dass die beiden Imperativsätze in Einen zusammengezogen werden; daher εὐθύνατε = εὐθείας ποιεῖτε für ἑτοιμάσατε: Bild der μετάνοια. Folglich wird der von den Snptkrn auf den Täufer nur angewandte Spruch ihm bei Joh selbst in den Mund gelegt (Hgf, Evglien 236). Obgleich 24 die älteste Textüberlieferung (אABCL) keinen Artikel hat, darf doch an eine neue Gesandtschaft (Orig.) nicht gedacht werden, da das Folgende nur den Fortgang des Gesprächs bringt (vgl. οὖν 25) und die Colloquenten offenbar dieselben bleiben. Daher vg: et qui missi fuerunt, erant ex pharisaeis. Aber auch eine nachträgliche Zwischenbemerkung (Euth.) braucht nicht angenommen zu werden; vielmehr Wzs: *und sie waren abgesandt von den Pharisäern her und fragten ihn:* nämlich aus ihrer Stellung und Richtung als Pharisäer (aus solchen und aus sadducäischen Priestern 19 besteht auch nach 7 32 45 das Synedrium, Ldt II 27; s. zu Mt 2 4 3 7) erklären sich die so genauen Erkundigungen, die Sorgen der Leute um die Legitimation des Täufers, ihr fortgesetztes Fragen und Drängen (gewöhnl. Ausl.). An und für sich nahmen sie 25 am Taufen keinen Anstoss, da ja für die messianische Zeit eine grosse Reinigung in Aussicht genommen war; s. zu Mc 1 5 = Mt 3 6. Aber wenn du weder der Messias noch irgend eine messianische Persönlichkeit sein willst, *was taufest du dann?* Die Berufung auf die Stelle Jes 40 3 bleibt bei den Fragenden ganz folgelos. Doch lässt das 4. Evglm Fragen und Antworten sich nicht immer genau entsprechen (dW). Die Antwort 26 *ich* meinestheils, wie 20, *taufe* u. s. w. passt wenigstens zu 25 insofern, als wie der Beruf des Täufers 23, so auch seine Taufe für etwas Vorläufiges erklärt wird. Er maasst sich keinen höheren Beruf an, als den mit Wasser zu taufen: das ἐν weist auf das Element seiner Taufe. Dieses ist ein irdisches, wie auch die Person des Täufers 3 32 eine irdische ist. Gegensatz ist das messianische Taufen mit Geist 33. Was er thut, ist nämlich als Vorbereitung ganz in der Ordnung; denn bereits steht der Messias auf dem Plane. So eignet dem μέσος ὑμῶν κτλ. theils ein dem Satztheil ἐγὼ κτλ. entgegengesetzter, theils ein ihn ergänzender Sinn. Dazu kommt noch der Zug ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, welcher allerdings ganz der Volkserwartung entspricht (s. zu 31), hier aber zugleich den Grund aufdeckt, wesshalb sie fragen konnten, wie 25 geschehen war, vgl. v. 10 11. Ueber ὁ (ausgefallen in אB) ὀπίσω μου ἐρχ. (die übrigen Ausfüllungen in rec. sind zu streichen) s. zu v. 15 und über 27 οὗ οὐκ κτλ. zu Mc 1 7 = Lc 3 16. Das ἵνα steht, wie z. B. auch 11 37 50, nach dem abgeschwächten Gebrauch der späteren Gräcität an Stelle der Infinitivconstruction. Nur hier begegnet das v. 15 antecipirte und 30 in rückweisender Form wieder aufgenommene Wort auf geschichtlich aussehendem Hintergrunde und in geschichtlich begreiflicher Fassung. Der Ort, wo 28 *Johannes sich taufend aufhielt,* heisst in den ältesten Zeugen nicht Bethabara (LA erst seit Orig., der einen Ort mit Namen *Bethanien* am Jordan nicht gefunden hatte, in Aufnahme), sondern Bethanien und wird als peräisch und auch weiter gegen Norden gelegen (s. zu 11 17) von dem gleichnamigen Ort bei Jerusalem 11 18 unterschieden (Mr); die Localität ist an sich nicht unwahrscheinlich, s. zu Mt 3 5 = Lc 3 3. Die von den Auslegern so verschieden beantwortete Frage, warum 29 Jesus auf den Täufer zukomme, ist eine müssige. Denn die nächstliegende und allein motivirbare Antwort, dass er es nach Mc 1 9 thue, um sich taufen zu lassen, verbietet sich durch den Umstand, dass die Taufe Jesu bereits 26 27 als vor Beginn der Geschichtserzählung 19 geschehen vorausgesetzt wird, s.

zu 32. Jesus soll demnach hier dem Täufer nur überhaupt so nahe kommen, dass dieser auf ihn hinweisen und sein Zeugniss ablegen kann (Br 103). *Dieser ist das* bestimmte, das eigentliche und rechte, das notorische *Gotteslamm*, wie 11 ὁ προφήτης, der bewusste, zu erwartende Prophet.

Das at. Datum, auf welches diese Bezeichnung zurückweist, war schon innerhalb der griech. Exegese streitig. Die Einen denken an Sühnopfer überhaupt, wobei freilich Lämmer weder eine ausschliessliche, noch überhaupt charakteristische Rolle spielen; also, zumal angesichts des Artikels, lieber an das Passalamm insonderheit als dasjenige Lamm, welchem innerhalb der at. Heilsökonomie einzigartige Bedeutung zukommt (so seit Lampe die Meisten mit Hinweis auf 2 13 19 36 und besonders auf I Kor 5 7). Aber sofort erhebt sich darüber Streit, ob sich das gesetzliche Passalamm überhaupt noch unter die Kategorie der Sühnopfer bringen lasse oder nicht eher zum Dankopfer geworden sei. Auf keinen Fall war es ein ἱλαστήριον αἶρον τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Man müsste diese Erweiterung der Wirkungssphäre dem Antitypus auf die Rechnung schreiben. Innerhalb der Tragweite des Opferbegriffs bleibt man auch, wenn man dieses, als bereits der Gemeindeanschauung bekannt vorausgesetzte, daher articulirt auftretende Lamm entweder in I Pt 1 19 (ἀμνὸς ἄμωμος mit Beziehung auf Lev 22 20 21) oder in Apk 5 6 12 13 8 (ἀρνίον ἐσφαγμένον mit Beziehung auf die Stichwunde des Opfers im Hals) findet. An beiden Stellen werden nun aber Name und Symbol in der Regel nicht auf das Passalamm, sondern irgendwie auf Jes 53 7 zurückgeführt, wo der Knecht Gottes still und geduldig wie ein Lamm zur Schlachtbank geht; vgl. Jer 11 19. So Act 8 32 I Pt 2 22—25, während aus Lc 22 37 Joh 12 38 Rm 10 16 die messianische Bedeutung von Jes 53 für die älteste Christenheit überhaupt erhellt; s. zu Act 3 13. Der ἀμνὸς τοῦ θεοῦ beruht daher auf Combination ritueller Opferbegriffe mit dem עֶבֶד יְהוָה (ebenso ist auch der Genet. τοῦ θεοῦ possessiv zu verstehen), als welcher Jesus ja auch Mt 8 17 τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν = Jes 53 4. Nun steht im Grundtext allerdings נָשָׂא und סָבַל; beide Verba auch 53 11 12 mit Beziehung auf die Sünden und Vergehungen Anderer, die der Knecht Gottes auf sich nimmt. Etwas Aehnliches wird mit dem zeitlosen Präsens ὁ αἴρων als charakteristische That dieses Agnus dei bezeichnet, vgl. I Joh 2 2 αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν. Fast durchweg bedeutet αἴρειν im 4. Evglm freilich nur Aufnehmen, um wegzunehmen, also einfach Hinwegthun, Fortschaffen; vgl. αἴρειν τὰς ἁμαρτίας I Joh 3 5 wie LXX I Sam 15 25 25 28 Beseitigen der begangenen Sünden, sofern sie uns mit Schuld belasten. Dagegen wird das Aufsichnehmen und Tragen der Sünde in LXX mit λαμβάνειν, φέρειν, ἀναφέρειν ausgedrückt. Als Ausnahmen angeführte Stellen wie Ps 91 12 Thr 3 27 Gen 45 23 Joh 21 3 haben nichts mit Sünde und Schuld zu thun. Wohl aber beweisen sie, dass doch auch נָשָׂא unter Umständen mit αἴρειν wiedergegeben werden kann, und vollends die Snptkr gebrauchen es nicht selten = αἴρεσθαι, z. B. Mt nicht bloss 4 6 = Ps 91 12, sondern auch 9 6 ἆρόν σου τὴν κλίνην, 11 29 ἄρατε τὸν ζυγόν μου, 16 24 ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. Wenigstens wenn mit der Beziehung auf das סָבַל עָוֹן Jes 53 11 oder נָשָׂא חֵטְא Jes 53 12 Ernst gemacht werden soll, darf man nicht mit den meisten Auslegern bei dem blossen Wegnehmen stehen bleiben, sondern muss zur Uebernahme der Sühne fortschreiten, so dass also αἴρειν das φέρειν einschliesst. Mit letzterem Wort allein wäre dagegen nur ausgedrückt, dass der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volk erwachsen, noch nicht aber, dass er auch nach Jes 53 10 sein Leben zum אָשָׁם gibt. Doch ist fraglich, ob der Evglst, der den Ausdruck schon gemünzt vorfand, ihn in der vollen Tragweite aller seiner Voraussetzungen erfasst hat. Jedenfalls erweitert sich der Sinn von Jes 53 11 12, indem an Stelle der Mt 20 28 = Mc 10 45 beibehaltenen πολλοί der κόσμος und an Stelle ihrer Sünden die Sündenschuld der Welt tritt; s. zu I Joh 2 2, wodurch Einschränkung auf Israel (Delff 78f) ausgeschlossen erscheint. Hiermit ist aber nicht bloss der volksthümlich beschränkte Blick des historischen Täufers universalistisch erweitert (O. Htzm 51), sondern in sein Bewusstsein auch schon eine religiöse Reflexion auf den Heilswerth des Todes des Messias verlegt, für welche sonst I Kor 15 3 das früheste Datum bildet, vor Allem aber der heiss erkämpfte Ertrag der eigensten Lebensarbeit Jesu, der Leidensgedanke und Todes-

entschluss (s. zu Mc 8 30—33), dem Täufer trotz Mt 11 11 im Voraus zu eigen gegeben. Dem geschichtlichen Täufer konnte nur der Gedanke einer im messianischen Reiche statthabenden Sündenvergebung in Sicht liegen (s. zu Mc 1 4). Hier kommt letztere nicht bloss der „Welt“ überhaupt zu Gute, sondern wird auch mit dem spezifisch christl. Gedanken des messianischen Leidens unter einem „Bilde aus der Passionsgeschichte“ (Hsr IV 409) in liturgischer Formulirung (Ritschl II 3 67 f) combinirt. Folglich ist dem Täufer ein Gedanke in den Mund gelegt, welchen erst sein eigenes Todesgeschick in Jesu Geist zur Reife bringen half, s. zu Mt 17 13.

Mit Beziehung auf den gegenwärtigen, eben ihm nahenden Messias gesprochen steht 30 οὗτός ἐστιν, nicht mehr wie v. 15 οὗτος ἦν. Die Rückweisung ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον gilt wohl weniger dieser geschichtslosen und problematischen Antecipation, als dem Tags zuvor gesprochenen Wort vom ὀπίσω μου ἐρχόμενος 27, und der Fortsetzung daselbst entspricht hier genau, nur ohne Bild, das richtig (s. zu v. 15) verstandene ἔμπροσθέν μου γέγονεν, über dessen Thatsächlichkeit der Täufer seit dem 32—34 beschriebenen Moment aufgeklärt sein musste. Neu also im Vergleich mit 27 bleibt hier bloss die paradoxe Form des Ausspruchs und die angeschlossene Erklärung des Räthsels durch ὅτι πρῶτός μου ἦν. Das καί in κἀγώ 31 bezieht sich nicht auf ὑμεῖς 26, sondern ist wie 33 34 einfach fortführend gemeint: *und ich kannte ihn,* den nach mir Kommenden, den Messias *nicht* (gegen Mt 3 14 Lc 1 36), als ich mit meiner μαρτυρία und Wassertaufe auftrat (= ἦλθον); wohl aber lag der Zweck dieses meines Auftretens in der Einführung Jesu als des Messias, welcher auch nach Just. Dial. 8 sich und Allen unbekannt bleibt, bis Elias ihn salbt und damit φανερὸν πᾶσι ποιεῖ. Zu diesem Behufe musste aber der Messias dem Täufer selbst wieder signalisirt werden, und eben dies geschah vermittelst einer im Voraus angekündigten und gleichsam verabredeten göttlichen Offenbarung, indem Gott dem ἐν ὕδατι βαπτίζων Kenntniss von einem, ihm bei Gelegenheit solcher Verrichtung widerfahren sollenden Zeichen mit auf den Weg gegeben hatte. Nachdrücklichst wird dieses eigentliche und bedeutendste Zeugniss des Täufers 32 mit καὶ ἐμαρτ. eingeleitet, wodurch also der Zusammenhang zwischen Vorigem und Nachfolgendem keineswegs zerrissen oder etwa ein Parallelbericht zu 19—31 eingeführt wird (Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 53—55), da ja das Folgende gerade zeigen soll, wie der Täufer zu der 29—31 vorausgesetzten, aber doch erst neuerdings erworbenen Kenntniss gekommen ist, vgl. Hst, ZwTh 1891, 407. Die offenbare Rückbeziehung auf den synopt. Taufbericht Mc 1 10 zeigt, dass die Taufe Jesu vor den Tag 29, ja, da der Täufer auch 26 27 den Messias schon kennt, schon vor den Tag 19 anzusetzen ist. Ihre Bedeutung aber wird nach theilweisem Vorgange schon der Snptkr (s. zu Mt 3 15) von Joh, dessen Logos-Christus weder eines nachgehenden Geburtsmomentes seiner Gottessohnschaft, noch auch nur einer Steigerung seines übermenschlichen Bewusstseins bedarf, darauf beschränkt, dass sie zum σημεῖον für den Täufer wird, welcher bei dieser Gelegenheit den Messias recognoscirt und proclamirt. Ersteres geschieht in Form einer inneren Wahrnehmung (τεθέαμαι), deren Inhalt die taubengleiche Erscheinung des göttlichen Geistes bildet (s. zu Mt 3 16). Das ἐπ' αὐτόν wie Mt 3 16 = Lc 3 22 besagt: in zugewandter Schwebung auf ihn hingerichtet, wie auf den Gemälden: ein göttlicher Fingerzeig über Jesu Haupt, vgl. Jes 11 2 61 1. Die Wichtigkeit dieses Punktes veranlasst hier (anders 33) den, auch sonst johann. (z. B. 5 44), Uebergang der Participialconstruction in das Verbum finitum. Inwiefern aus dieser

Erscheinung auf den Messias geschlossen werden konnte, zeigt 33: unter den Täuflingen sollte Einer sein, auf welchen Gottes Geist herabsteigen wird; er wird dann im Gegensatze zur symbolischen Wassertaufe die spezifische Gabe der messianischen Zeit bringen, d. h. *taufen mit heiligem Geist*, s. zu Mc 1 8 = Mt 3 11 = Lc 3 16. Gethan hat dies Christus nach 7 39 erst als Erhöhter; was er empfängt ist πνεῦμα τοῦ θεοῦ, was er spendet ist πνεῦμα ἅγιον. Im Gegensatze zum ἐκεῖνος, der es gesagt, steht 34 der es gesehen: κἀγὼ ἑώρακα = τεθέαμαι 32 καὶ μεμαρτύρηκα, abschliessend die Bedeutung dieses fort und fort gültigen Zeugnisses hervorhebend, entweder des eben berichteten (Ws) oder eines als gleich nach der Vision bei der Taufe abgelegt zu denkenden Zeugnisses (gewöhnl. Ausl.). Für letzteres spricht, dass οὗτός ἐστιν ὁ υἱός (dafür ℵ syr Cur ὁ ἐκλεκτός) τοῦ θεοῦ die Himmelsstimme Mt 3 17 vertritt. Im Begriff des υἱός τοῦ θεοῦ trifft hier die geschichtliche Bedeutung, welche dem Täufer allein zu Gebote stand (theokratische Messiasbezeichnung wie V. 49), mit der Theorie des Evglsten (= ὁ μονογενής) zusammen.

Der Abschnitt entspricht der herkömmlichen Einl. der evang. Geschichte, indem er das 1 6—8 15 nur vorläufig und summarisch berichtete Zeugniss des Täufers, weil es in erster Linie den Glauben an Christus als göttlich gefordert und begründet erscheinen lässt, ausführlicher mittheilt (Ldt), und zwar in Form einer offiziellen 19—28 und einer vertraulichen Aeusserung 29—34. Jene ist wesentlich negativer — der Täufer nicht der Messias — diese positiver Natur: der Messias ist ihm gelegentlich der Taufe von Gott gezeigt und von ihm öffentlich proclamirt worden. Vielleicht lieferte die Erinnerung an einen peräischen Aufenthalt des Täufers und dort erfolgte Zurückweisung aller, seinem Auftreten etwa beigemessenen, messianischen Tendenzen den Rahmen des Ganzen. Auch die Gesandtschaft, zumal die, übrigens zu 24 schlecht passenden, „Priester und Leviten" 19 und die schwankenden Ansichten über die Bedeutung des „Propheten" 21, die übrigens bereits die christl. Verwerthung desselben voraussetzen, macht man für die Selbständigkeit des Berichts geltend (Ws). Wie es sich damit auch verhalten möge, so lieferte jedenfalls die Synopse das Material für die concrete Ausfüllung des Rahmens, und zwar Mc 1 5—8 für den 1., Mc 1 9—11 für den 2. Abschnitt. Was über den Inhalt dieser Stellen und ihrer Parallelen, sowie über den Anknüpfungspunkt Lc 3 15 hinausgeht, zumal 29 30, erweist sich als Zubehör johann. Theologie, wie es auch mit der johann. Umdeutung der κρίσις zusammenhängt, wenn die synopt. Gerichtsweissagung (Mt 3 7 = Lc 3 7) hier ganz wegfällt (Köhler, Johannes der Täufer 1889, 64—66). Im Uebrigen wird mit den Sprüchen, die bei den Snptkrn der Taufe Jesu vorangehen, hier eine, als erst später erfolgt vorzustellende, Frage nach dem Recht der Johannestaufe beantwortet, die auch Mc 11 27—33 = Mt 21 23—27 = Lc 20 1—8 gestellt wird, und zwar an Jesus selbst, aber unbeantwortet bleibt (O. Htzm 25). Christus erscheint in diesem Abschnitt eben erst in Sicht, tritt langsam den Lesern näher (O. Htzm 200). Seine eigene Taufe, die man innerhalb der 19 anhebenden Reihe von Tagen nirgends einschieben kann (Wzs, EvG 275 f), wird lediglich vorausgesetzt; statt eines Berichtes des Evglsten tritt 32—34 ein solcher des Täufers über sie ein. Die Bedeutung des letzteren selbst aber geht ganz auf in seinem Zeugnisse von dem Grösseren nach ihm, neben welchem der Vorläufer keine selbständige Bedeutung mehr beanspruchen darf. Er hat daher bei Joh selbst den herkömmlichen Täufernamen eingebüsst, ist dafür genau nach Jes 40 3 (O. Htzm 40 f) zum Evglsten geworden (Lc 3 18 εὐηγγελίζετο). Sein Zeugniss aber beruht nur auf einem göttlichen Zeichen, einer dem Täufer als Unterpfand verliehenen Vision, und unerledigt bleiben alle Fragen, die sich beziehen auf die Thatsache der Taufe an sich und ihre Bedeutung für Jesus (Ldt I 325 f), dessen „Gestalt wie ein Schattenbild vorübergeht" (Köhler 138). In der Consequenz der Logoslehre wäre allerdings eine Anschauung gelegen, wie die von Justin (Dial. 88) vertretene, dass Christus der Geistesbegabung für sich selbst nicht bedurft hätte. Ausdrücklich gezogen wird sie aber nicht, vgl. 3 34.

Die Nachfolger. 1 35—51. Das πάλιν 35 sieht auf V. 29 zurück. Aber

diesmal sind 2 Jünger des Täufers (vgl. Lc 7 19) gegenwärtig und ist sein mit jenem früheren identisches Zeugniss (die abgekürzte Formel ist nach Maassgabe der ausführlichen zu erklären, wie auch 1 27 nach 1 25 30) von Erfolg begleitet. Voraussetzung ist abermals, dass er vom Zeitpunkte der Taufe an auf Jesus als auf den Messias hingewiesen hat. So fesselt er auch jetzt 36 das Interesse der Hörer an Jesus, welcher eben wieder nur zu diesem Zwecke in Sicht tritt, so dass alle Fragen nach dem Woher und Wohin seines περιπατεῖν überflüssig sind, obgleich ein ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν aus 29 mit demselben Recht ergänzt werden mag, wie dort aus 35 ein εἱστήκει Ἰωάννης. Aus 37 ἤκ. οἱ δύο folgt, dass die Worte 36 nicht speziell an sie, sondern an weitere Kreise gerichtet waren, aber auch noch keine directe Aufforderung zum Anschlusse an Jesus enthielten. *Sie hörten, wie er redete* (αὐτοῦ λαλ. nach ℵB), *und folgten* aus eigenem Antriebe *Jesu nach,* zunächst nur neugierig, um ihn kennen zu lernen; seither aber auch als Jünger: Doppelsinn von ἀκολουθεῖν (Gdt). Dieser aber 38 findet eben darum (θεασάμενος) in ihnen die Erstlinge derer, „die ihm gegeben sind", fasst sie zuvorkommend an (στραφείς) und erleichtert ihnen die Erreichung ihrer Absichten. Um mit ihm anzuknüpfen, begrüssen sie ihn als *Rabbi* (s. zu Mt 23 7 8) und fragen mit Beziehung auf περιπατοῦντι 36, wo er, der reisende Lehrer, herberge, Gastfreundschaft geniesse; s. zu Lc 19 5. Dort wollen sie dann eingehender mit ihm reden, als gerade jetzt hier im Freien möglich ist. Darauf 39 lädt er sie ein, gleich mit ihm zu kommen. Sie aber verbrachten den noch übrigen Theil des Tages bei ihm. Der unvergessliche Augenblick des beginnenden Jüngerthums wird genau bestimmt: es war nach babylonischer Zählung Nachmittags 4 Uhr, beginnender Feierabend; vgl. die Emmausjünger Lc 24 29 (Thm 407). Ueberdies mag der Allegorist daraus den Stand der Weltuhr entnehmen. Denn von den 12 Stunden des Tags 11 9 bedeutet die Gegenwart des Evglsten „die letzte" I Joh 2 18; die 11. ist schon angebrochen. Den Anbruch der 10. aber bezeichnet der Beginn der christl. Aera, die somit den 6. Theil des ganzen Welttags ausmacht, nach derselben typischen Verwerthung des Hexaëmerons, aus welcher die Erörterung eines messianischen Sabbats entsprang: s. zu Apk 20 4. Um so weniger hat es auf sich, wenn hier auch 40—42 noch auf denselben Tag mit 35—39 verlegt zu sein scheint. Eine Reihe von, mit Voranstellung des Prädicats asyndetisch auf einander folgenden, Sätzen eröffnet 40 die Mittheilung, dass *Andreas* (der Andere bleibt ungenannt und unbestimmt wie Lc 24 18) 41 *zuerst* (πρῶτος ℵL gegen πρῶτον AB) einen Bekannten antraf (εὑρίσκει), und zwar merkwürdiger Weise gerade *den eigenen Bruder* (τὸν ἴδιον). Das Resultat des zuvor mit Jesus geführten Gesprächs (= Lc 24 31 ἐπέγνωσαν αὐτόν) erhellt aus dem nachdrücklich an die Spitze gestellten εὑρήκαμεν: Auge und Ohr der Johannesjünger war schon bisher überall gewesen, wo etwas von der Hoffnung und Verheissung Israels aufgehen wollte. Der nur hier und 4 25 vorkommende Name Μεσσίας scheint den Hellenisten weniger geläufig gewesen zu sein. In ἐμβλέψας 42 liegt wie 36 das fixirende Anblicken, hier des Herzenskundigen 2 25, welcher sofort die Härte und Festigkeit dieses Charakters (gewöhnl. Ausl.) oder vielmehr des Pt künftige Berufsstellung erkennt und mit κληθήσῃ auf Mt 16 18 weissagt (Ldt), an welche Stelle das feierlich einführende σὺ εἶ erinnert. Naturgemässer erfolgt übrigens nach Mc 3 16 die Benennung erst auf Grund längerer Bekanntschaft. Der Vater heisst Johannes wie 21 15—17 und im Hebräerevglm, statt der griech. Verkürzung

Ἰωνᾶς Mt 16 17, vgl. II Reg 25 23. Das ἐξελθεῖν **43** bezieht sich entweder auf die Herberge 39 (Mr) oder überhaupt auf die Gegend v. 28 (gewöhnl. Ausl.). Eben war Jesus zum Aufbruch bereit, da *findet er den Philippus* und beruft ihn mit dem solennen ἀκολούθει μοι Mt 8 22 9 9 = Lc 5 27 9 59 (Thm 408) zur Jüngerschaft, also in seine ständige Begleitung, nicht etwa bloss zur Mitreise in die Heimath. Denn **44** deutet nicht sowohl die Veranlassung des Rufes Jesu, als vielmehr des Kommens des Philippus an, der bei ihm seine Landsleute aus Bethsaida (vgl. 12 21) zu finden hofft. Aber auch der **45** genannte Nathanael ist wenigstens im galiläischen Kana zu Hause (21 2). Da die Begegnung mit ihm als das Ereigniss des 43 angedeuteten Tags gelten soll, muss sich der Auftritt unmittelbar an den vorigen anreihen und darf also die Scene nicht etwa gleich nach Kana 2 1 verlegt werden. Mit ὃν ἔγραψεν Μωυσῆς (Dtn 18 15) καὶ οἱ προφῆται wird nach Lc 24 27 der Messias umschrieben; zum *Sohn Joseph's* s. zu 6 42 7 28 41. Zunächst offenbart sich **46** die Macht der Vorurtheile, deren Bann selbst Nathanaelsseelen erliegen. Warum kann schwerlich *etwas Gutes aus Nazaret sein?* Weil es in Galiläa lag (7 52), meint die ältere, dagegen die neuere Ausl., weil es im AT nicht vorkommt (s. zu Lc 1 26) oder weil seine Einwohner unwissend, unsittlich u. s. w. waren, was sonst freilich nicht bezeugt ist. Dagegen konnten sich wegen des Vorkommnisses Mc 6 1—6 = Mt 13 53—58 = Lc 4 16—30 abschätzige Urtheile über Nazaret bei den Christen, wegen der Herkunft Jesu aus Nazaret eben solche auch bei den Juden bilden; s. zu Act 24 5: dann läge ein Anachronismus, Uebertragung von Erfahrungen der Gemeinde auf die Geschichte Jesu vor (Schlt 364). Philippus weiss, dass jetzt nicht Ort und Stunde zum Disputiren ist; daher nur ἔρχου καὶ ἴδε: optimum remedium contra opiniones praeconceptas (Bengel). In der That ergibt sich Nathanael zwar nicht voreilig, weist aber noch weniger die Zumuthung, persönliche Erfahrung zu machen, von sich; seine Zweifel sind also redlicher Art. Jesus erkennt ihn daher **47** *in Wahrheit* (ἀληθῶς) als einen Ἰσραηλίτης (theokratischer Ehrenname wie Rm 9 4 11 1 II Kor 11 22), sofern in ihm kein δόλος ist (vgl. Apk 14 4 5), er sich vielmehr im Gegensatze zu seinen, vom Dämon der Lüge besessenen Volksgenossen (8 44) aufrichtig und ernstlich um die Wahrheit bemüht. Nathanael's Frage **48** bezieht sich auf den Anspruch Jesu, ihn, dem er zum erstenmal begegnet, zu kennen. Jesu Antwort geht ihrem Wortlaute nach nur auf ein wunderbares Fernsehen. Aber der Eindruck, welchen das Wort auf Nathanael macht, führt auf ein wunderbares Wissen von der 42 geschilderten Art. Denn Nathanael zeigt sich **49** nicht sowohl über den Fernblick, als über den Seherblick erstaunt, darüber nämlich, dass Jesus eine Seite angetastet hatte, die den Grundton von Nathanael's Gemüthsleben bilden musste. Denn die Situation, in welcher ihn Jesus erblickt (ὑπὸ τὴν συκῆν 48 ist nach 50 mit εἶδόν σε zu verbinden, nicht mit φωνῆσαι), muss eine Beziehung auf seine Eigenschaft als lauterer Israelite haben (Ldt). Was er dort unter einem der Feigenbäume, von welchen die Wohnungen umgeben zu sein pflegten (Mch 4 4 Sach 3 10), erlebt hatte, das verbürgt ihm, dass seine Stunde jetzt geschlagen hat, da ihn Jesus daran erinnert. Aehnlich wie Schiller den Bericht verstanden hat (Jungfrau von Orleans I 10), verzichtet er auf Blosslegung dieses, dem inneren Leben angehörigen, Zuges; doch hängt derselbe jedenfalls mit der „Hoffnung Israels" Act 28 20 zusammen. Daher durchblitzt ihn die Ahnung, dass Jesus dieselbe

erfüllen, Israels Erlösung bringen werde. Die theokratische Bedeutung des υἱὸς
τοῦ θεοῦ erhellt aus der näheren Bestimmung βασ. τοῦ Ἰσρ. Beides ist steigernder
Ausdruck für Μεσσίας 41. Fast überrascht wegen des schnellen Eintretens des
Glaubens (πιστεύεις wird seit Chrys. meist fragend gefasst), verheisst Jesus 50
solcher Bereitschaft noch Grösseres, wie denn auch gleich 2 1—11 statt des Wun-
ders des Wissens ein Wunder des Schaffens folgt. Solche Verheissung wird 51
feierlich eingeführt mit ἀμὴν ἀμήν. Joh hat immer ein doppeltes, die Snptkr nur
ein einfaches ἀμήν. Nie aber kommt im NT eine solche Formel vor, ausser in
Jesu Munde. Sie ausdrücklich zu erklären, wie die übrigen semitischen Laute
im Evglm, erscheint dem Evglsten unnöthig. Mit ἀπ' ἄρτι würde die jetzt an-
hebende Zeit allem Früheren entgegengesetzt: über die Anfänge der Jünger-
schaft hinaus ein Ausblick in die Erfahrungen der eigentlichen Lehrjahre. Diese
aber bringen weder bei Joh noch bei den Snptkrn mit Ausnahme des zweifelhaften
Falles Lc 22 43 Angelophanien. Die Engel bei der Auferstehung und Himmel-
fahrt sind isolirte Erscheinungen, und ihr verspätetes Auftreten 20 12 war viel-
leicht Veranlassung, wesshalb jene Zeitbestimmung ausfiel in ℵBL. Wahrschein-
licher ist sie aber aus Mt 26 64 eingetragen. Was einmal der Täufer gesehen
hat, den Himmel offen und göttliche Kräfte auf Jesus herabsteigen V. 32—34, das
sollen dauernd die Jünger sehen. Der geöffnete Himmel erscheint Gen 28 10—17
Jes 64 1 Ez 1 1 Act 7 56 als Bild der Gottesnähe; nähere Ausführung davon ist
das Auf- und Absteigen der Engel auf der Jakobsleiter. Nach vollbrachtem
Auftrage steigen die einen auf, aber schon schweben zu neuer Dienstleistung
andere wieder herab. Das scheinbare Hysteron-proteron ist dasselbe wie Gen
28 12. Nachher ruft Gen 28 17 Jakob aus: Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist
nichts anderes, denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels! Was
der Patriarch nur im Traume sah, das sollten die Jünger in Wirklichkeit er-
leben: fortdauernden lebendigen Wechselverkehr zwischen Himmel und Erde,
wie solcher eintrat mit der Erscheinung des Logos im Fleisch. Somit sind die
Engel Symbole der ununterbrochenen Offenbarung Gottes im Lebenswerke des
Messias (Lck), Vermittler der göttlichen Wunderhülfe, wie gleich 2 1—11 auf der
Hochzeit zu Kana (Ws), darum aber doch gleich dem Inhalte dieser Geschichte
selbst sinnbildlich zu verstehen, der johann. Ersatz für die „dienenden Engel“ Mc
1 13 = Mt 4 11 (Thm 404), vgl. auch Mt 26 53. *Des Menschen Sohn* aber ist einfach
der synopt. Terminologie entnommene Bezeichnung Jesu als des Messias, im 4. Evglm
um so mehr am Platze, als der hier sich selbst darstellende Logos-Christus fort-
während berufsmässig spricht; s. zu 3 13 6 27 12 34 Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24.

Wie 1 19—28 29—34 den Abschnitten Mc 1 5—8 9—12 entspricht, so Joh 1 35—43 der Stelle Mc 1 16—20 = Mt 4 18—22: Berufung der Jünger. Von einem bloss vorläufigen Anschlusse derselben (vgl. gegen diese Ausflucht der Harmonistik auch zu Mc 1 20 = Mt 4 22) kann um so weniger die Rede sein, als das ἀκολούθει μοι (s. zu 43) dem ἠκολούθησαν αὐτῷ Mc 1 18 = Mt 4 22 entspricht und „die Jünger“ demgemäss sofort 2 2 12 17 22 3 22 4 2 8 27 31—38 ständig in seiner Begleitung erscheinen, nicht aber etwa eine definitive Berufung erst noch abwarten. Da somit jedwede Spur davon, dass beide Berichte auf gegenseitige Ergänzung angelegt seien, fehlt (anders z. B. 3 24), so ergibt sich als unabwendbare Folgerung, dass Joh den früheren Bericht durch einen ganz anders gearteten, jenen ausschliessenden, ersetzt (Schlt 261—263). Jesus sucht hier die nächsten Anknüpfungspunkte im Kreise des Täufers und hält sich daher 3 Tage in dessen Nähe auf (29 35 43), während er in der Synopse, abgesehen von der Taufe selbst, in keine Berührung mehr mit ihm tritt, sondern nach einem, bei Joh nirgends einschiebbaren

(vgl. 2 1), 40tägigen Aufenthalt in der Wüste sich sofort nach Galiläa wendet, wo die Erstlingsberufungen erfolgen. Hier dagegen befindet man sich in Peräa, die Brüder werden nicht paarweise berufen, die Zebedaiden überhaupt gar nicht genannt, wie auch vom Fischerhandwerk nicht mehr die Rede ist. Die johann. Neubildung (Br 112, Vkm 82) knüpft somit unter Eliminirung des unassimilirbaren Zwischenstücks Mc 1 13—15 (Versuchung, Galiläa, Reichspredigt) die Berufungsscene unmittelbar an den Bericht vom Täufer. Als erster Beweis der vom Täufer bezeugten Gottessohnschaft erfolgt der Anschluss von 5 Jüngern, deren etliche zuvor der grossen (3 25) Schule des Täufers angehört hatten. Der Bericht davon vertheilt sich auf 2 Tage und schliesst an die Trias von Tagen, welche der Einführuug des Messias durch den Täufer gewidmet waren (1 29 35), so an, dass der 3. derselben mit dem 1. Tag der Berufung zusammenfällt, während der 2. Berufungstag den Anfang einer neuen Tagreihe bildet (s. unten zu 2 1). Somit dürfte die scheinbare Chronologie nur Anhaltspunkt für eine sachliche Disposition sein (O. Htzm 94), in welchem Falle es nicht weiter in's Gewicht fiele, dass die Vorstellung, wornach 40—42 noch auf den 39 zu Ende gehenden Tag fallen soll, schwer zu vollziehen ist (Ws). Dieser 3. Tag des Täufers ist aber zugleich der 1., an welchem Jesus selbst activ auftritt (O. Htzm 154), neben einem Ungenannten das Bruderpaar Andreas und Petrus an sich ziehend. Wie dieser Tag in der Berufung der Letztgenannten, so gipfelt der andere 43—51 in der Berufung des im 4. Evglm neu in den Jüngerkreis eingeführten Nathanael, welcher die des Philippus vorangegangen war. Man hat den, der Synopse unbekannten, Jünger bald in Bartholomäus, sofern dieser Name nur Patronymicum, bald, wegen der Sinnverwandtschaft „Gottesgabe" in Matthäus oder Matthias, bald, wegen der ausgezeichneten Stellung oder wegen seiner anfänglichen Verachtung Nazarets, in Joh oder Pls wiederfinden wollen (s. Einl. II 4). Abzuweisen ist jedenfalls die Ausrede, es sei hier gar nicht von Jüngerberufung, sondern nur vom Anfang der Gemeinde die Rede (Ldt I 335). Anstatt dass Jesu Reichspredigt, welche Mc 1 14 15 die Voraussetzung der Jüngerberufung bildet (Vkm 71), erst unter dem bestimmenden Druck der sich entwickelnden Situation zur Entfaltung seines messianischen Programms führt (s. Einl. zu Synopt. I 4), nahen ihm hier gleich die Erstberufenen mit dem Bekenntnisse seiner Messianität, Königswürde und Gottessohnschaft (41 45 49): Worte, welche gerade so unhistorisch sind, wie des Täufers Eröffnungen über Präexistenz und Gotteslamm. Wie sie dem gesammten Pragmatismus der synopt. Geschichte schnurstracks zuwiderlaufen, so setzen sie einen bestimmten Gehalt von Gemeindeglauben bereits voraus. Mögen auch schon in der Nähe des Täufers messianische Erwartungen sich geregt haben (Wzs, EvG 404) und die erste Bekanntschaft Jesu mit einigen seiner Anhänger aus jenen Zeiten herstammen, so hat doch Joh mit solchen Ueberlieferungen auch synopt. Stoffe zusammengearbeitet zu einem einheitlichen Bilde, welches sein concretes Leben aus den Thatsachen der eigensten Gegenwart des Schriftstellers zieht: Bruder führt den Bruder, Freund den Freund, Landsmann den Landsmann dem Heil in Christus zu. Auf Grund natürlicher Beziehungen schlingt sich das höhere Band. Im Gegensatze zu allem Folgenden stellt dieses Eingangsbild den vollkommen geradlinigen, normalen Verlauf der Sache dar, wozu auch dies gehört, dass die ersten Jünger direct der Schule des Vorläufers entstammen. Entsprechend einem schon 1 7 8 15 20 25—27 30 und dann wieder 3 20—31 stark hervortretenden, leitenden Gesichtspunkt des Joh weist und schickt hier der Täufer selbst seine Jünger zu Christus (O. Htzm 94). Dies aber ist der Kern des ganzen Berichtes. Damit schliesst zugleich die Introduction ab.

Die Hochzeit zu Kana. 2 1—12. *Am 3. Tage* **1**, nämlich von dem 1 43 bezeichneten an (Orig. Cels. 6 30), so dass von 1 19 an ungefähr eine Woche vergeht (O. Htzm 113 151). Das galiläische Kana recognoscirt die neuere Geographie jedenfalls mit grösserer Wahrscheinlichkeit in einem 3—4 Stunden nördlich von Nazaret gelegenen Ort, als in dem viel näheren, traditionellen Kafr Kenna. Durch τῆς Γαλ. wird es auch 11 4 46 21 2 von dem eher zu Phönizien gehörigen Kana im Stamme Asser Jos 19 28 unterschieden, welches Eusebius (Onomastica sacra, ed. Lagarde 271) als Ort des Wunders angibt. Zu Galiläa

im weiteren Sinne (s. zu 12 21) gehört freilich auch dieses Kana, und dann würde hier Peräa, wie 4 46 Judäa und Samaria, den Gegensatz bilden. Die 4 52 angegebene Entfernung passt besser zu diesem, 3 Stunden südöstlich von Tyrus gelegenen, heute noch unter demselben Namen bestehenden Ort. Josephus erwähnt öfters ein galiläisches Dorf dieses Namens, Vit. 16, Ant. XIII 15 1, Bell. I 17 5 4 7. Die Anwesenheit der Mutter Jesu in dem befreundeten Hause soll bloss die Einladung 2 motiviren: ἐκλήθη Sing., weil nur in Folge seiner Ladung auch die Jünger dazu kamen. An einem der letzten Tage der selbst wieder ungefähr eine Woche beanspruchenden Hochzeitsfeier (Gen 29 27 Jdc 14 12 Tob 11 18) wird, zumal bei Vermehrung der Festgesellschaft, Mangel an Wein fühlbar 3: übrigens eignet diese Bedeutung dem Worte ὑστερεῖν erst in der späteren Gräcität, vgl. Mc 10 21. Statt ὑστερήσαντος οἴνου bieten ℵ und Codic. it οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου · εἶτα und statt οἶνον οὐκ ἔχουσιν ℵ pesch οἶνος οὐκ ἔστιν. Wenn darauf die Mutter aufmerksam macht, so liegt darin zugleich eine indirecte Aufforderung zur Abhülfe. Letztere aber kann nach 1 51, worauf 11 zurücksieht, überhaupt im Zusammenhang des Logosevglms nur als Entfaltung seiner Wundermacht gedacht sein. Ebenso klar ist 4 die bestimmte Abweisung der Bitte durch מַה־לִּי וָלָךְ Mc 1 24 Mt 8 29 Lc 8 28. Was haben wir miteinander zu schaffen? Was vermengst du unsere ganz auseinanderliegenden Gesichtspunkte und Interessen? Wir stehen in gar keiner solchen Beziehung zu einander, verstehen uns nicht: Steigerung von Lc 2 49 (Str 509) und Mc 3 33 (Vkm 276). Mag daher γύναι wie 19 26 noch eine ganz ehrerbietige, ja trauliche Anrede heissen: immer betont es anstatt μῆτερ die veränderte Stellung und die daraus fliessenden Folgen; die kathol. Ausl. findet die Voraussetzung dazu in der Gottheit Christi, während die altprotest. Streitexegese gegen den Mariendienst zu Felde zieht. Aus der ihn stets begleitenden unmittelbaren Gewissheit über seine Aufgabe spricht Jesus das Wort von der ὥρα: diese empfängt ihre nächste Beziehung allerdings aus dem Zusammenhang, so z. B. 7 30 8 20 auf die Gefangennehmung; hier also wegen 11 die Stunde zur Enthüllung der messianischen Herrlichkeit; doch s. unten S. 57. Ueber die psychologischen Zwischenglieder im Fortgang 5 s. zu 7 10. „Sie hofft nicht wegen, sondern trotz der Antwort“ (Ldt). Zur Form s. Gen 41 55 ὃ ἐὰν εἴπῃ ὑμῖν ποιήσατε. Im Hochzeitssaale 6 (ἐκεῖ) *waren sechs steinerne Wasserkrüge* (tragbar 4 28) *hingestellt* (κείμ. wie 19 29) *gemäss* (welche Bedeutung in diesem Falle in „behufs“ übergeht) *der Reinigung der Juden*, d. h. der bei ihnen stattfindenden Sitte, sich zu reinigen, s. zu Mc 7 3 4. Jesus heisst die Krüge mit Wasser füllen, um so eine Grundlage für sein Thun zu schaffen. In jeden Krug (ἀνά ist auch Mt 20 9 Mc 6 40 distributiv) gehen 2—3 Bat. Denn μετρητής ist davon die griech. Uebersetzung und nach Josephus Ant. VIII 2 9 identisch mit einem attischen μετρητής. Das ganze Quantum macht 5—7 Hektoliter aus, s. zu Lc 16 5. Weil sie das ernsthaft prosaisch nahmen, haben die Gelehrten mannigfache Abhülfe geleistet, indem sie das Quantum durch wohlwollende Berechnung verringern (Bunsen, Bibelw. IX 277) oder indem sie nicht die ganze Wassermasse zu Wein werden lassen (Lck) oder nicht allen Wein „sofort“ zum Trinken bestimmt sein lassen (Ldt), wohl auch die Quantitätsvorstellung dem Evglsten in's Gewissen schieben (Ws). Andererseits wollte man in der Sechszahl der Krüge eine Andeutung der Noth und Mühsal des Lebens finden (J. P. Lange), während gegentheils die

grosse Fülle noch besonders dadurch betont ist, dass nach 7 alle Krüge bis oben gefüllt werden; sie soll in Jesus den zeigen, welcher aus dem Vollen spendet 1 16 und, wie Gott selbst 3 34, seine Gaben nicht nach kargem Maasse zumisst (Str 1864, 510). Die Krüge haben, nachdem sich die Gäste anfangs die Hände darin gewaschen, leer gestanden und müssen jetzt neu gefüllt werden zur Abspülung der gebrauchten Gefässe. Die Voraussetzung, dass bei diesem Neufüllen das Wasser sich in Wein verwandelt, erhellt 8 aus νῦν. Der ἀρχιτρίκλινος oder τραπεζοποιός, triclinarches wird von manchen Auslegern unbefugt in den συμποσίαρχος = arbiter bibendi verwandelt; er ist aber nur *der Speisemeister* welcher für die Ordnung des Mahles zu sorgen, die Bedienung zu leiten und die Speisen und Getränke zu kosten hat, praegustator. Das οὐκ ᾔδει 9 gehört wohl noch zu dem motivirenden Vordersatz; in Parenthese stehen dann bloss die Worte οἱ δὲ διάκ. ᾔδ. οἱ ἠντλ. τὸ ὕδωρ, um die Wirklichkeit des Wunders zu bekräftigen. Der beim Schöpfen nicht gegenwärtig gewesene Triklinarch weiss nicht, dass der Wein aus den Krügen floss, muss daher fragen. Die schwerlich irgendwo nachweisbare Sitte 10 wollte man vergeblich aus Martial 1 27 oder Plinius H. n. 14 13 belegen; am scheinbarsten ist noch Wettstein's Citat aus Cassius Iatrosophistes. *Dies that* 11 *als Anfang* (der Artikel vor ἀρχήν ℵ rec. ist zu streichen) *seiner Zeichen* (in σημεῖον liegt die den Wunderthäter bezeugende Eigenschaft) *Jesus im galiläischen Kana* (was nicht heissen soll, dass hier und 4 54 nur die galiläischen Wunder gezählt werden) *und offenbarte seine Herrlichkeit*, so dass man die Beobachtung 1 14 machen konnte; daher auch der zuvor schon vorhandene Glaube an ihn 1 35—51 jetzt fester, mit einem Male unbedingt gewiss wurde: ἐπίστευσαν. Hierauf 12 *ging er herab*, weil Kapernaum am See lag, *und seine Mutter und seine Brüder* (s. zu Mc 3 21 32 = Mt 12 46 = Lc 8 20), *und sie blieben daselbst nur wenige Tage*, weil das Osterfest nahte. In Wahrheit wurde Kapernaum Stätte bleibender Niederlassung und dauernder Wirksamkeit, s. zu Mc 3 21 und Einl. zu Synopt. I 5.

An die Stelle des Eröffnungstages der Wirksamkeit Jesu in der Synagoge zu Kapernaum tritt eine ganz neue Geschichte oder vielmehr eine kunstreiche Lehrdichtung, eine beziehungsreiche Allegorie; wie und wofür sie zu nehmen sei, kann Keinem zweifelhaft erscheinen, der aus Mc 1 23—28 = Lc 4 33—37 gelernt hat, wie eine wirkliche Geschichte anfängt. Zu unterscheiden sind die mancherlei und an zerstreuten Orten begegnenden Elemente, die Voraussetzungen für die Leistung des Allegoristen, und die spezielle Tendenz des letzteren, der Sinn der Lehrdichtung. Wasser ist so zu sagen Sinnbild des Sinnbilds, Alles, was noch bloss Symbol, noch nicht Geist und Wahrheit ist 3 5 4 13 14 7 38. Die Periode, da Geist und geistiges Leben noch nicht vorhanden 7 39, die Periode des noch nicht realisirten Sinnbilds ist mithin durch die Taufe des Johannes, die allein mit Wasser geschieht, dargestellt 1 26. Wasser ist das Element des Täufers. Jesus dagegen sollte das Sinnbild zur Wahrheit machen 1 33. Die dem äusseren Cerimoniell dienenden Gefässe des Judenthums, welche vor ihm stehen 2 6, enthalten das Wasser, welches durch Jesus in Wein verwandelt werden soll: äusserlich reinigendes Wasser in herzstärkenden Wein. Dieser aber bedeutet im Gegensatze zum blossen Sinnbilde das geistige Leben selbst. An die Stelle der at. Wasserspenden Ex 17 5—7 Num 20 6—11 tritt daher die nt. Weinspende. Das Evglm ist neuer, die alten Formen sprengender Wein Mc 2 22 = Mt 9 17 = Lc 5 37 38, wie anlässlich des Fastens der Pharisäer und Johannesjünger Mc 2 18 = Mt 9 14 = Lc 5 33 erklärt wird. Gegenüber dem fastenden Johannes, welcher das Alte repräsentirt, trinkt der Menschensohn Wein Mt 11 18 19. Der mit Wein gefüllte Becher ist das Sinnbild des neuen Bundes Mc 14 24 = Mt 26 28 = Lc 22 20. Der Wein ist das Sinnbild der Festfreude im Himmelreich Mc 14 25 = Mt 26 29 = Lc 22 18. Das Himmelreich ist gleich einem Weinberge Mc 12 1—9 Mt 20 1—8 21 28 33—41 Lc 13 6—9 20 9—16 und dem-

gemäss Joh 15 1 Jesus der rechte Weinstock. Die Jünger endlich, vom Geist erfüllt, erscheinen dem fleischlichen Auge als gefüllt mit süssem Wein Act 2 13. Die wahren Christen hingegen halten sich nicht an den Wein, wie ihn die Natur hervorbringt, sondern „werden voll Geistes“ Eph 5 18. Zu den sich auf Grund der bestehenden Symbolik von selbst verstehenden Zügen gehören aber auch Ort und Gelegenheit, da Christus den Wein der messianischen Herrlichkeit spendet, d. h. die Hochzeit. Das Gottesreich ist nämlich auch gleich einem Gastmahle Mt 8 11, einer königlichen Hochzeit Mt 22 2 25 1 5 6 Apk 19 7, vgl. auch Lc 12 36. Jesus als Messias ist der Bräutigam Mc 2 19 20 = Mt 9 15 = Lc 5 34 35, seine Jünger sind die Hochzeitsgäste Mc 2 19 = Mt 9 15 = Lc 5 34, die Gemeinde ist die Braut II Kor 11 2 Apk 21 2 9 22 17, das Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde ist die Ehe Eph 5 31 32. So erscheint Jesus auch Joh 3 29 als der Bräutigam, der Täufer als der Brautwerber. So lange der Bräutigam unter ihnen ist, können die Seinigen nicht fasten (bzw. Wasser trinken). Auf einer Hochzeit also geschieht es sachgemäss, wenn er, um das freudenreiche Wesen des Evglms zu offenbaren, das Wasser in Wein verwandelt. Auf dieser Basis spielt sich nun die allegorische Geschichte ab. Die Hülflosigkeit des Alten liegt zu Tage, die Lebenskraft ist ihm ausgegangen: dem gesetzlichen Judenthum „gebricht es an Wein“ 2 3 und die den Herrn davon benachrichtigt, das ist seine Mutter. Die Mutter des Messias ist das die at. Gottesgemeinde repräsentirende Weib Apk 12 1 2 5. Aber im Anfang seiner Laufbahn kann für Jesus die Zeit, das wahre Leben Israels wieder herzustellen, noch nicht gekommen sein. Vielmehr ist nach 7 39 die Existenz des Geistes durch seinen Tod bedingt. Daher die doppelsinnige Bemerkung „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ 2 4, womit im Bilde der Moment zur Wunderhülfe, in Wahrheit wie auch (7 30 8 20) 12 23 13 1 17 1 die Todesstunde gemeint ist; sie entspricht den „Tagen“ Mc 2 20 = Mt 9 15 = Lc 5 35. Um so begreiflicher freilich, dass eine solche Beziehung weder die Mutter noch sonst Jemand verstehen kann. „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen“, d. h. die Motive meines Handelns liegen nicht mehr im alten Religionsgeist: diese Sprache begreift sich am besten in der Allegorie und verliert alles Anstössige, wenn nicht der Sohn zur Mutter, sondern der göttliche Logos zur theokratischen Gemeinde Israels spricht, wenn nicht Personen, sondern Principien sich auseinandersetzen: der in den Tod gehende Gottessohn des Christenthums und der wunderverklärte Messias der Juden. Und so vollzieht sich dann endlich die begehrte Verwandlung — aber nur so, wie es an dieser Anfangsstation seiner Wirksamkeit am Platze ist: vorbildlich. Auch die bei dieser Gelegenheit fallende Bemerkung des Speisemeisters 2 10 ist ein Ersatz für das Wort Lc 5 39, demzufolge der neue Wein für das alte Geschlecht noch zu feurig erschien. Nur in nebenhergehender Weise ist noch das Verhältniss der Weinspende zu der Joh 6 geschilderten Brodspende in's Auge zu fassen. Sofern sich in beiden die Bedeutung der Abendmahlselemente abspiegelt, gehören sie wesentlich zusammen; eine einheitliche Beleuchtung wird ihnen dort zu Theil, wo nicht bloss vom Essen des Fleisches Christi die Rede ist, sondern ebenso auch vom Trinken seines Blutes, welches 6 55 „der wahre Trank“ heisst. Denn nach Mt 26 28 ist ja das Traubenblut des Abendmahls das Opferblut des Messias, d. h. das lebengebende Blut Joh 6 53—58. Dass aber beide Spenden local getrennt erscheinen, hat eben darin seinen Grund, dass bei der Weinspendung die Beziehung auf das Abendmahl nur unausgesprochen nebenherläuft, dagegen in erster Linie die Herstellung des Neuen an der Stelle des Alten den orientirenden Gesichtspunkt wie in dieser einleitenden Erzählung, so überhaupt in dem ganzen Abschnitte 2 1—4 45 bildet. Damit sind wir endlich auf den leitenden Gedanken gestossen, welcher bei der Deutung des ganzen Bildes zu beachten ist. Denn die Verwandelung des Wassers in Wein und die daran sich schliessende Tempelreinigung, die zur Entgegenstellung des alten und des neuen Heiligthums Veranlassung gibt, sind nur die Titelvignetten zu einer ganzen Gruppe von Reden, die bald von der neuen Geburt 3 3—8, bald von dem Zurücktreten des Täufers hinter dem Grösseren, welchem er den Weg bereitet 3 22—30, bald von der Erhabenheit der neuen Gottesverehrung über die bisherigen Cultusstätten 4 20—24, überhaupt vom Gegensatze des Alten und des Neuen, von der Alles neu schaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus handeln (Hönig 1884, 86—91). Das hier wahrgenommene völlig freie Schalten und Walten über die traditionellen Stoffe der

evang. Geschichte liefert ein bezeichnendes Muster der Unbefangenheit und Selbständigkeit, kraft welcher der Erzähler so mancherlei Buchstaben des geschichtlichen Berichtes zu Bausteinen im Tempel einer idealen Darstellung umzugestalten versteht. Die Hand aber, welche den von so blitzenden Gedankenstrahlen durchleuchteten Krystall dieser Erzählung geschliffen, hat ihre Kunstfertigkeit in der Werkstätte gelernt, wo es schon zuvor üblich geworden war, den Logos theils mit dem himmlischen Trank der Seelen, theils mit dem Speisemeister zu vergleichen, welcher den glücklichen Seelen die hl. Schaalen voll wahrhafter Freude giesst, ja geradezu „Wein statt Wasser spendet und die Seele mit göttlicher Trunkenheit berauscht", Philo, Leg. all. III 26, Somn. II 37. Die geschichtliche Wahrheit des Berichtes liegt in dem freudenhellen Charakter der Anfänge des öffentlichen Auftretens Jesu überhaupt (Wzs, EvG 388 „Charakteristik seiner Lebensweise und seines Wohlthuns"), davon die synopt. Reden gegen weltliche Sorge, die Predigt von Gottes Vaterliebe, vor Allem aber jene Worte vom Bräutigam und vom neuen Weine zeugen, welche in der That den Bildungstrieb für unsere Lehrerzählung enthalten.

Die Tempelreinigung. 2 13—22. Das 1. jüdische Passa unter den dreien, welche nach Joh in die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu fallen, abermals ein 7tägiges Fest, führt ihn **13** hinauf (s. zu Act 18 22) nach Jerusalem, wo er im Vorhof den Tempelmarkt antrifft und gegenüber solchem Unfug mit einem richterlichen Act einschreitet. Zur synopt. Schilderung Mc 11 15—17 = Mt 21 12 13 = Lc 19 45 46 kommt **15** das Flechten einer Geissel aus Binsenstricken, womit er *alle aus dem Heiligthum hinaustrieb, die Schafe sowohl wie die Ochsen:* dieses τά τε . . . καί verbietet πάντας etwa nach Anleitung der Synopse auf die Menschen zu deuten. Auch gegen die Taubenverkäufer ist er hier milder, als in der Synopse, strenger dagegen gegen die Geldkrämer, indem er das κέρμα *Scheidemünze,* davon die synopt. κολλυβισταί **14** auch κερματισταί heissen, verschüttet. Die Tauben konnte er nicht „hinauswerfen", daher der Befehl **16**, man solle sie wegtragen, mit dem Zusatze: *Machet das Haus meines Vaters,* darin ich als Sohn Hausrecht zu üben befugt bin, *nicht zu einem Kaufhaus* oder Stapelplatz: ein Gegensatz wie Mt 6 24, wobei aber möglicher Weise anstatt des synopt. Citates Jes 56 7 und Jer 7 11 (aus Bethaus wird Vaterhaus, aus Räuberhöhle Kaufplatz) die Stelle Sach 14 21 vorschwebt: Kein Krämer (wörtlich: Kanaaniter, Phönizier) wird mehr sein im Hause Jehova's" (Hgstb, Mr, Thm 420 f). Die Jünger aber gedenken **17** über dem Anblick des heiligen Zorneifers, darin ihr Meister sich vor der Zeit aufzehren wird, an Ps 69 10, vgl. auch 119 139. Aehnlich wie Ps 22 war auch Ps 69 schon früh in der Christenheit messianisch gefasst worden, vgl. 15 25 19 28 Rm 11 9 15 3 Act 1 20. *Der Eifer wird mich auffressen:* φάγομαι nur im hellenistischen Idiom, und zwar mit Ausnahme von JSir 26 23, bzw. 20, stets als Futur von ἐσθίειν. *Die Juden,* zu verstehen wie 1 19, sprechen **18** in ihrer durch das Geschehene veranlassten Anrede (ἀποκρίνεσθαι wie 5 17 10 32 Mt 12 38) Jesu die Berechtigung zu seiner Handlung nicht schlechtweg ab, sondern fragen ihn bloss nach der Begründung des von ihm geübten jus reformandi: er soll sie ein אות *sehen lassen in Beziehung darauf, dass* (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι, wie 9 17 und vielleicht 11 47 16 9—11) er solches thut (praes. mit Bezug auf die eben vorliegende Handlung). In seiner Antwort **19** stellt Jesus den Juden in Analogie mit der Mt 12 38—40 vorliegenden Fassung des Spruches vom Jonaszeichen seine Auferstehung als das σημεῖον κατ' ἐξοχήν, gleichsam eine nachträgliche Generalbevollmächtigung für sein vorhergehendes Wirken in Aussicht. Jetzt wird ihnen kein Zeichen gegeben, aber die Zukunft wird eines bringen, daran sie sich werden entscheiden müssen.

Wenn aber Jesus zumeist aus Gründen, welche das Verhalten seiner Jünger vor dem Ostertag an die Hand gibt, weder seine leibliche Auferstehung in so unzweideutiger Weise vorhersagen, noch ihren Termin auf den 3. Tag festsetzen konnte (s. zu Mt 16 21 = Lc 9 22), so sind beide Darstellungen in sich selbst gleich unmöglich. In der That kommt wie die matthäische, so auch die johanneische nur zu Stande durch gewaltsame Umbiegung eines ursprünglich anders gerichteten Wortes. Bei den Snptkrn begegnen wir nämlich einem ähnlichen Ausspruche wenigstens in seinen Nachwirkungen im Munde der Belastungszeugen Mc 14 58 = Mt 26 61 und der mitgekreuzigten Schächer Mc 15 29 = Mt 27 40. Aus ἐγὼ καταλύσω oder δύναμαι καταλῦσαι wird λύσατε, ein prophetischer Imperativ, eine Herausforderung wie πληρώσατε Mt 23 32, gleich letzterer hervorgegangen aus schmerzlich gereiztem Gefühl im Hinblick auf Menschen, die zur Erfüllung der Auffoiderung bereit und aufgelegt sind. Während aber wenigstens in der Fassung Mc 14 58 ein anderer Tempel als der zerstörte, ein ἀχειροποίητος an Stelle des χειροποίητος aufgebaut wird und die übrigen Parallelen in dieser Beziehung unbestimmt lauten, drückt das αὐτόν unserer Stelle die Identität des aufzuerbauenden mit dem zerstörten Tempel aus, und vergeblich beruft man sich, um das Gegentheil darzuthun, auf das Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39. Denn die 21 folgende Deutung erfordert Beziehung auf das gleiche Object im Vorder- wie im Nachsatze.

Eine im 4. Evglm stehende Weise des Missverständnisses lässt 20 die Juden an den steinernen Tempel des Herodes denken, an welchem seit 734—735 a. u. c. = 20—19 v. Chr. gebaut wurde, und der freilich erst 64 n. Chr. unter Herodes Agrippa II. als vollendet galt. Die 46 Jahre führen also auf das Jahr 780—781 a. u. c. = 27—28 n. Chr., Jos. Ant. XV 11 1 XX 9 7; vgl. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu [3]1874, 11—13. Will man daher nicht zu οἰκοδομήθη ein „schon" und „bisher" ergänzen (gewöhnliche Ausl.), so müsste eine zeitweilige Unterbrechung des Baues unter Pilatus angenommen werden (O. Htzm 113 f 206). Nach der 21 erfolgenden Deutung des Wortes bezöge es sich auf den ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ: gen. apposit. Christus würde somit auf sich als den realen Gottestempel hingewiesen haben, in welchem alle symbolische und prophetische Rede des AT von einem Wohnen Gottes unter den Menschen erfüllt sei: Tödtet mich und innerhalb dreier Tage werde ich auferstehen. Hier ist dann wirklich die Auferbauung des Tempels durch seine vorhergehende Niederreissung bedingt, und ist letzteres Sache der Juden, wie ersteres Sache Jesu.

Aber ποιεῖν τι ἐν τρισὶν ἡμέραις heisst nicht „auf den 3. Tag etwas thun", sondern „während dreier Tage, d. h. in kürzester Frist, etwas thun", vgl. Lc 13 14, und unsere Formel ist demnach wie Lc 13 32 zu verstehen, entsprechend der LA 19 διὰ τριῶν ἡμερῶν B Orig., und das Selbstauferweckung besagende ἐγερῶ αὐτόν widerspricht ebenso sehr der constanten Vorstellung des NT, derzufolge der Sohn vom Vater auferweckt wird, als es mit der spezifisch johann. Vorstellung 10 17 18 harmonirt: eine Folgerung aus dem Logosgedanken, auf der Voraussetzung beruhend, dass nicht die ganze Person, sondern nur der Leib erweckt wird, und zwar gerade von dem auch leiblos unbeschädigt fortdauernden Ich aus. Daher ἀναστῆναι und ἀνάστασις 11 25 20 9 correctere Ausdrücke darstellen, als ἠγέρθη 22 und ἐγερθείς 21 14. Entbehren aber konnte Joh gerade letzteres Wort nicht um seines eben hier zutreffenden, schillernden Sinnes willen, da es in der gewöhnlichen Sprache vom Aufrichten von Baulichkeiten, in der christl. Gemeinschaftssprache von der Auferweckung Jesu gebraucht wurde. Ein fernerer Anhaltspunkt für die johann. Umdeutung liegt in 1 14 ἐσκήνωσε. Wenn einst nach II Kor 5 1 ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, besitzen wir von Gott her eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος. Aber jetzt schon sind die Leiber der Gläubigen Tempel des hl. Geistes I Kor 6 19, vgl. II Kor 6 16. So konnte der Leib einer Persönlichkeit, in welcher πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς wohnt Kol 2 9 (vgl. Joh 10 38 14 10 11 20 17 21), füglich als Tempel bezeichnet werden; damit war nur die 1 14 vorliegende Beziehung auf die Stiftshütte zu einer

solchen auf den Tempel weiter gebildet. So leicht dies aber auch aus den paulinisch-alexandrinischen Vordersätzen des Verf. sich ergibt, so unmöglich konnte der geschichtliche Jesus in derartigen Hieroglyphen reden oder, wenn er es that, von irgend Jemandem verstanden werden. Zwang er aber den Zuhörern ein derartiges Verständniss etwa durch einen unzweideutigen Gestus auf, so wäre andererseits wieder die Beziehung auf den steinernen Tempel seitens der ihm zusehenden Juden 20 ebenso räthselhaft wie die 22 als Folge (οὖν) der Deutung 21 mitgetheilte Notiz, dass die Jünger mit jenem Wort vom Tempel zunächst ebensowenig etwas anzufangen gewusst, dasselbe vielmehr erst, als es factisch erklärt war durch die Auferstehung, in ihrem Geiste aufgelebt ist: *sie wurden eingedenk* und konnten nunmehr an Beides glauben, sowohl an die γραφή als an den λόγος Ἰησοῦ. Da letzterer als Weissagung der Auferstehung zu verstehen ist, muss bei ersterer an Ps 16 10 Jes 53 10—12 oder an Hos 6 2 gedacht sein. Die hier vorkommenden 3 Tage sind auch sonst mit der Auferstehung am 3. Tage in Beziehung gesetzt worden I Kor 15 4. Gleichwohl kann das geschichtliche Wort Jesu schon desshalb, weil er zur Rede gestellt wird über die Machtbefugniss, die er sich bezüglich des steinernen Gotteshauses herausgenommen hat, zu seinem Inhalte nur Berufung auf eine Thatsache gehabt haben, die seine Vollmacht über dasselbe darthun wird. Daher die moderne Umdeutung dieses Wortes, bzw. Reduction auf den synopt. Gehalt, als stelle Jesus der Entweihung des at. Cultus durch die Juden die Aufrichtung einer neuen, geistigen Religion, eines Tempels, da Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen wird, seinerseits entgegen: entweihet nur noch fernerhin, wie bisher, euer Heiligthum und führet dadurch selbst seinen Untergang herbei; in kürzester Frist erbaue ich euch einen herrlicheren Tempel zur Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit. Aber damit ist sowohl der Begriff des σημεῖον 18 = sinnenfällige Legitimation, als auch die Wortfassung 19 unvereinbar: der neue Tempel wäre nicht mit αὐτόν, sondern nach Mc 14 58 mit ἄλλον zu bezeichnen gewesen. Gleichwohl liegt auch der angedeutete Gedanke im Gesichtskreis des Evglsten, der seine Theorie vom dreifachen Schriftsinn auf das eigene Schriftwerk angewendet wissen will (Hsr IV 405 412f. Thm 423f). Zwischen dem ναὸς χειροποίητος und dem ναὸς τοῦ σώματος Χριστοῦ liegt nämlich vermöge der paul. Gleichung σῶμα Χριστοῦ = ἐκκλησία Kol 1 18 24 Eph 1 23 der ναὸς ἀχειροποίητος der neuen Gottesgemeinde. Identisch bleiben hier der niederzureissende und der aufzuerbauende Tempel als Stätten der Gottesverehrung und Gottesgegenwart; insofern aber der eine nur Typus, der andere Wesen und Wahrheit ist, sind sie trotz des αὐτόν auch wieder verschieden; aber das corpus Christi mysticum bildet die Vermittelung zwischen dem ursprünglichen Sinn des Wortes und seiner johann. Deutung. Den geschichtlichen Sinn vertreten die Ankläger Jesu, die ψευδομάρτυρες Mc 14 57 = Mt 26 60. Eben darum ist er zu verlassen und wird das Wort so umgebildet, wie es den Jüngern im Lichte der Auferstehung erscheinen konnte und zugleich das Eintreten einer neuen Gottesverehrung an Stelle der alten im Sinne von 4 21—24 weissagt. Das Verhältniss der Perikope zu der synopt. Parallele ordnet sich schon durch die Erwägung, dass ein die letzten Schicksale bedingendes Wort am füglichsten auch als unmittelbar vor der Katastrophe gesprochen zu denken ist, nicht aber Jahre lang unwirksame, latente Existenz geführt haben wird. Dagegen könnte eine richtige Erinnerung darin liegen, dass das verhängnissvolle Wort gerade bei der Tempelreinigung gesprochen wurde (Thm 421. O. Htzm 26 41f 98 109 114, vgl. Pfl 409 704). Nur aber ist die 19 ihm gegebene Form so wenig ursprünglich als der gewählte Zeitpunkt der richtige ist. Um so ungezwungener ergibt sich letzterer aus der Composition des Ganzen. Beibehalten hat der 4. Evglst die synopt. Verbindung der Tempelreinigung mit einer Frage nach der Legitimation hiefür Mc 11 28 = Mt 21 23. Nur sorgt er durch Combination dieser Frage mit derjenigen nach dem σημεῖον Mt 12 38—40 für eine gründlichere Abweisung. So tritt Jesus gleich auf im Mittelpunkt des öffentlichen Schauplatzes seiner Wirksamkeit und beginnt das Werk der religiösen Reform auf würdigste Weise an dem Orte, welcher ihrer am bedürftigsten erscheint (Wzs, EvG 326). Anleiten konnte zu einer solchen Umstellung sowohl I Pt 4 17, als auch der synopt. Bericht selbst mit seinem ἤρξατο ἐκβάλλειν Mc 11 15 (Vkm). Aber nur bei den Snptkrn erklärt sich der schleunige Rückzug vor einem Einzigen durch den vorangegangenen Festeinzug und den

grossen Anhang Jesu, während zu Anfang seiner Wirksamkeit weder sein eigenes messianisches Programm schon so ausgesprochen, noch sein Ruf im Volke bereits so begründet war, dass er unter den Augen des Synedriums eine derartige Gewaltthat hätte unternehmen können. Gerade was er sonst streng vermeidet, die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Ansprüche, die seinem Auftreten zu Grunde lagen, zu lenken, das hätte er hier sofort gethan. Von einer doppelten Tempelreinigung kann aber vollends die Rede nicht sein. Denn die Handlung war nur einmal bedeutungsvoll und gross, wiederholt dagegen wird sie zum Handwerk. Weder kennen die Snptkr einen früheren Vorgang ähnlichen Inhalts, noch deutet Joh eine spätere Wiederaufnahme an. Wohl aber erscheint das Wortmaterial von Mc 11 15 = Mt 21 12 = Lc 19 45 auch Joh 2 14 15.

Nikodemus. 2 23—3 21. Das 1. ἐν 23 ist örtlich, das 2. zeitlich, das 3. nach Analogie der Redensart versari in aliqua re zu fassen. *Sie glaubten* εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ: dass er der sei, als welcher er sich bezeugte, d. h. der Messias, *weil sie an ihm schauten die Zeichen,* wie ταῦτα ἐμοῦ ἐθεωρήσατε. Da 24 οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς durch ein πιστεύειν begründet ist, das Jesus als einen bloss den Wunderzeichen geltenden Glauben erkannte, ist es zu wenig, darin nur ausgedrückt zu finden, dass er sich ihnen nicht anvertraute, nicht zum persönlichen Verkehr hingab (Mr-Ws); sondern „weil es bei jenen nicht zu einem sittlichen Verhalten Jesu gegenüber kam, konnte auch dieser nicht in ein sittliches Verhältniss zu ihnen treten“ (Ldt), so wie etwa zu Nathanael. *Weil er selbst Alle kannte,* nämlich hier zunächst die Unempfänglichkeit der Jerusalemiten und übrigen Festgenossen (4 45) für das höhere Messiasideal: πάντας erkennend trat er in kein inneres Verhältniss zu den 23 erwähnten πολλοί. Es folgt 25 die negative Wiederholung desselben Gedankens; ἵνα hängt auch hier wie 1 27 nur noch ganz lose mit der telischen Bedeutung zusammen, und περὶ τοῦ ἀνθρώπου steht, weil das bestimmte Individuum gemeint ist, welches Jesus im betreffenden Falle vor sich hatte. Er verstand unmittelbar, ohne menschliche Vermittelung, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, seinen inneren, religiösen und sittlichen Gehalt. 3 1. *Ein Mensch,* wohl wie 1 6 in ganz populärer Weise wie τὶς gebraucht, schwerlich also Wiederaufnahme von ἄνθρωπος 2 25, wobei δέ den theilweisen Gegensatz anzeigen würde, in welchem das Folgende zum Vorhergehenden steht, sofern Jesus zu Nikodemus, wiewohl dieser sogar ἐκ τῶν Φαρισαίων und ein ἄρχων (Lc 18 18), d. h. ein Synedrist (7 50) war, innerliche Stellung nahm. Der Name kommt übrigens bei Griechen wie Juden vor. *Dieser* Gelehrte, der γραμματεύς 2, *kam zu ihm* (der Gebrauch des Pronomens statt der Namensnennung beweist den engen Anschluss an 2 23 24), dem γράμματα μὴ μεμαθηκώς (7 15), und zwar νυκτός, nicht um ungestört mit ihm reden zu können, sondern nach 19 38 39 διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων: um nicht den Unwillen und Verdacht seiner Collegen zu erregen. Nicht in deren Namen also, eher schon im Namen der erst 12 42 erwähnten Gleichgesinnten (Ldt), überhaupt „als Muster seiner Gattung“ (O. Htzm 207) sagt er οἴδαμεν, vgl. Mc 12 14 = Mt 22 16 = Lc 20 21. Dass er speziell die Kategorie 2 23 vertritt, erhellt aus dem Plural σημεῖα, wiewohl bisher nur eines erzählt war. Diese Zeichen haben ihm die Ueberzeugung eingetragen, dass Jesus ein von Gott gesandter Lehrer ist, mithin den Weg des Heiles weisen kann, und insofern liegt in der anerkennenden Anrede auch schon die Frage nach diesem Wege, mindestens die Aufforderung, zu sagen, was er denn zu lehren habe. Und eben weil das Anliegen des Mannes schon in der Anrede lag, wird Jesu Antwort 3 mit ἀπεκρίθη eingeführt. Er beantwortet die Frage, welche Nikodemus auf der

Zunge hat (Mr). Dies gegen allzu detaillirte Beziehungen der Antwort Jesu, welche ersonnen worden sind von der Voraussetzung aus, als gelte es, den Fragenden von einer falschen Spur abzuleiten: Jesus zeige dem Nikodemus, welcher schon in seiner Anrede etwas Grosses gesagt zu haben glaube, dass er noch nicht einmal in die Vorhalle der wahren Erkenntniss eingedrungen sei (griech. Ausl.); er knüpfe daher an an dessen διδάσκαλος, welches ihm verrathe, auf welchem Wege sich Nikodemus mit seinem Heilsbedürfnisse im Allgemeinen befinde (Bg-Crus); er wolle den nur nach neuer Lehre verlangenden Schriftgelehrten zum Bewusstsein seiner Bedürftigkeit führen (Ws). Andere betonen mehr die 2 erwähnten σημεῖα, als wolle ihn Jesus vom Wunderglauben zum sittlich vermittelten Glauben überleiten (gewöhnliche Ausl. seit August.), ihm begreiflich machen, dass wunderbares Thun und wunderbares Wissen die Hauptsache nicht sind (Ldt). „Er hat in ihnen (den σημεῖα) noch nicht ihren Urheber, noch nicht die Persönlichkeit Christi erkannt“ (Wahle). Um so mehr wäre als nächster Gegensatz die lebendige Person zu erwarten, welcher jenes Wissen und dieses Thun zu Gebote stehen, nicht aber direct eine „innere Erfahrung“, nicht der sittlich-religiöse Prozess, welcher den Menschen zum Kinde Gottes gestaltet.

Synoptisch ist hier der Ausdruck ἰδεῖν (vgl. Lc 2 26 Hbr 11 5; dafür in der Parallele 5 εἰσελθεῖν εἰς) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Gottesreich nur noch in der Parallele 5, wo aber ℵ und die weiter unten zu nennenden patristischen Zeugen das matthäische Himmelreich haben), sofern nach 3 36 ἰδεῖν τὴν ζωήν johanneischer gewesen wäre. Aber schon in der Synopse begegnen Ausdrücke wie κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον Mc 10 17 = Lc 18 18 Mt 19 29 (diese Stellen enthalten gerade das Anliegen des Nikodemus 2), ἔχειν ζωὴν αἰώνιον Mt 19 16 und εἰσελθεῖν Mc 9 43 45 47 = Mt 18 8 9 19 17 oder ἀπελθεῖν εἰς τὴν ζωήν Mt 25 46, ganz wie andererseits von κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν Mt 25 34 und εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν Mc 10 23—25 Mt 18 3 19 23 24 = Lc 18 24 25 die Rede ist. „Den Weg zum Leben finden“ heisst Mt 7 14 21 „in das Himmelreich eingehen“. Werden sonach schon hier die Begriffe „Reich Gottes“ und „Leben“ zuweilen gleichbedeutend gebraucht, so hat der letztere den ersteren bei Joh abgesehen von unseren Stellen geradezu verdrängt, zugleich freilich auch ganz wesentlich modificirt. Voraussetzung des Lebens ist nun aber allenthalben Zeugung und Geburt. Auch zum Leben in der oberen Welt, zur ζωὴ αἰώνιος gehört ein γεννηθῆναι, aber ἄνωθεν muss dasselbe erfolgen. Dieses ἄνωθεν ist recht geeignet, die Unausführbarkeit jeder Einzelerklärung darzuthun, welche nicht an der richtigen Totalansicht orientirt ist. Es ist nämlich schon im Alterthum sowohl örtlich (ἐξ οὐρανοῦ) als zeitlich (ἀπ᾽ ἀρχῆς) genommen worden. Für jenes spricht der hermeneutische Grundsatz, dass Sprachgebrauch und Vorstellungskreis des Schriftstellers, welchem die zu erklärende Stelle angehört, in erster Linie zu berücksichtigen sind, vgl. 3 31 19 11 23 = ἐκ τῶν ἄνω 8 23. Im Uebrigen kommt aber neben dieser örtlichen Bedeutung Jak 1 17 3 15 auch die zeitliche vor: = von Anbeginn an, von vorne an Lc 1 3 Act 26 5, und in Verbindung mit πάλιν = iterum, denuo Gal 4 9. Doch berührt sich, wo ein schon vorhandener Bestand die Voraussetzung der Rede bildet, die Bedeutung „von vorne an“ auch ohne πάλιν nahe mit der anderen „von Neuem“. So wird in der seit Wettstein angeführten Stelle Artemidorus, Oneirocriticon I 13 (wofern statt ἄνωθεν nicht ἄν zu lesen ist), wo von Einem die Rede ist, welcher träumt, er werde von einem Weibe geboren, und diesen Traum in der Geburt eines ihm gleichen Sohnes erfüllt sieht, ἄνωθεν γεννᾶσθαι allerdings „von Neuem geboren werden“ heissen. Die Vertreter dieser Erklärung können sich auf die Disposition des Ganzen, zu welcher das Capitel vom „neuen Lebensanfang“ trefflich stimmt (S. 57), überdies auch auf den Grundsatz berufen, dass jede Stelle aus dem nächsten Zusammenhang zu verstehen ist. Dieser führt laut der Antwort des Nikodemus auf δεύτερον γεννηθῆναι. Andererseits führt derselbe Zusammenhang im theologischen Bewusstsein des Schriftstellers auf die Bedeutung „von oben“. Denn weil von der βασιλεία τοῦ θεοῦ

die Rede ist, muss auch die Geburt in dieselbe (γεννᾶσθαι = nasci) als eine Zeugung aus Gott (γεννᾶσθαι = gigni wie 1 13), mithin ἄνωθεν gleich ἐκ θεοῦ (Wahle) gedacht sein. Vgl. Philo, Quis rer. div. her. 38 ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν. Die doppelsinnigen Worte ἄνωθεν (O. Htzm 52 207) und γεννᾶσθαι sind daher absichtlich gewählt und die Stelle erfordert ein Verständniss nach der Theorie vom dreifachen Schriftsinn. Nikodemus bleibt beim Wortsinn, d. h. hier Unsinn stehen. Der Gläubige dagegen weiss, dass Jesus Mc 10 15 = Lc 18 17 das Eingehen zum Gottesreich davon abhängig gemacht hat, dass man es annehme ὡς παιδίον. Daraus entwickelt Mt 18 3 als Voraussetzung die Forderung, umzukehren und zu werden wie die Kinder: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Aus dem Zusammentreffen dieser synopt. Anschauung mit der paul. Erkenntniss, dass der Gläubige im Gegensatze zu Juden und Heiden καινὴ κτίσις ist Gal 3 2 4 6 6 15 II Kor 5 17, resultirt der Begriff ἀναγεννᾶσθαι I Pt 1 3 23 und das Bild der ἀρτιγέννητα βρέφη I Pt 2 2. Der durch dieses Medium hindurchgegangene synopt. Gedanke liegt formulirt vor bei Justin. Ap. I 61. Clem. Hom. 11 26, Rec. 6 9. Clem. Alex. Cohort. 9 82 ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (O. Htzm 52f 171f. Bousset, Die Evangeliencitate Justins 1891, 116—118. Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892, 34). Damit deckt sich das sittliche Verständniss auch des Johannesspruches. Sein mystisch-religiöses Verständniss aber wird ermöglicht vermittelst Ersetzung von ἀναγεννᾶσθαι durch ἄνωθεν γεννᾶσθαι. So allein, wenn sie die Undurchführbarkeit des buchstäblichen Sinnes darthun soll, versteht sich auch 4 eine Antwort, deren Wortlaut durchaus keine andere Deutung zulässt, als dass Nikodemus, weil nur Ein wirkliches γεννηθῆναι kennend (δεύτερον gehört nicht bloss zu εἰσελθεῖν), noch im Anfang des Gespräches schon am Ende seines Begreifens steht. Während er sonst Alles in seinem νόμος mit dem Verstande sich zurechtlegen kann, erscheint dem gesetzesgelehrten, auf dem Boden der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit sich bewegenden Menschen die religiös-sittliche Grundforderung des Christenthums so unerschwinglich, wie seine Lehrsprache und Ausdrucksweise jenseit des gesunden Menschenverstandes liegend. Im Grunde ist dies die Erklärung, zu welcher die Mehrzahl der neueren Ausleger zurückgekehrt ist (vgl. Rs, Théol. chrét. [3] II 413), aber meist nur, um von der vorausgesetzten Geschichtlichkeit des ganzen Berichtes aus sofort Anstoss an dem Unverstande des Nikodemus zu nehmen, welchen man überdies unnöthiger Weise noch vermehrt hat, indem man fand, er hätte Jesu Rede fassen müssen in Erinnerung an Dtn 10 16 30 6 Jer 4 4, wo von Herzensbeschneidung, oder an Ez 11 19 20 36 26 27 Ps 51 12, wo von neuem Herzen und neuem Geiste, aber doch nirgends von neuem γεννᾶσθαι die Rede ist. Das spätere Schlagwort der Mysterien Renatus in aeternum (so hiess in Rom, wer der grossen Mutter und dem Attis Taurobolium und Kriobolium dargebracht hatte) liegt immer noch näher, als at. Analogien. Ueberflüssig sind ferner alle Exercitien über das logische Moment in γέρων ὤν. Diese Bezeichnung, die für die grössere oder geringere Möglichkeit des δεύτερον εἰσελθεῖν κτλ. gar nichts austrägt, weist nur auf das ursprüngliche Gegenbild ὡς παιδίον der Snptkr hin. So blieb nichts übrig, als die Fassung der als so sehr unverständig bezeichneten Rede entweder theilweise (Lck) oder ganz (dW) auf Rechnung des Evglsten zu setzen, welcher hier zeigen will, dass I Kor 2 14 ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν. Darüber wird dieser aber auch selbst zum μωρός, seine Weisheit μωρία παρὰ τῷ θεῷ I Kor 3 19.

Die apodiktische Wiederholung des für alle Glieder des Gottesreiches gültigen Statuts 5 bringt nur dies Neue, dass nicht bloss die Nothwendigkeit des neuen Lebensprincips betont, sondern zugleich die Vermittelungen und Bedingungen angedeutet werden, unter welchen dasselbe in die natürliche Lebensentwickelung neugestaltend eingreifen und den Menschen in das Himmelreich einführen werde. Denn nicht bloss wird ἰδεῖν mit εἰσελθεῖν vertauscht, sondern es tritt auch an die Stelle von ἄνωθεν der Doppelausdruck ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und folgt endlich 6—8 eine Begründung desselben aus dem Wesen des πνεῦμα. Aus diesem und aus Wasser — der Artikel fehlt beide Mal, weil die allgemeinen

Kategorien bezeichnet werden sollen, unter welche beide Wirkungen fallen — geboren werden ist nun vor Allem etwas Anderes als ἐκ κοιλίας τῆς μητρός; der ἄνωθεν γεννηθείς spricht zur Mutter 2 4 τί ἐμοὶ καὶ σοί.

Das Wasser könnte wegen 4 14 7 38 zunächst als Bild für das aus sich selbst quellende, höhere Leben des Geistes in Betracht kommen, wie 8 der Wind ein solches Bild ist. Zur Noth könnte letzteres auch hier statuirt, also nur ein einziges ursächliches Princip (daher ἐκ wie 1 13), die schöpferische Gotteskraft namhaft gemacht werden, aber in zwei Symbolen, welche nebeneinander gestellt sind. Aber der Sinn von πνεῦμα kann nur aus dem nächsten Zusammenhang 6 erhoben werden, und die Elemente zur Erklärung unserer Stelle liegen schon 1 30—33 beisammen (Rs II 384). Wie Mt 3 11 Act 1 5, so treten 1 26 31 33 Wasser und Geist sich gegenüber und zwar mit speziellem Bezug auf die Taufe. Dem Johannes fiel dort das Sinnbild zu, dem Messias die Sache. Ebenso verwandelt Christus 2 6—9 das Element des Täufers in den Wein, welcher nach Mc 2 22 den neuen Geist bedeutet. Daher man von jeher auch hier ὕδωρ auf die Johannestaufe beziehen wollte. Aber unsere Stelle scheint einen und denselben Begriff in seiner Doppelseitigkeit fixiren zu wollen. Bei Johannes war bloss Sinnbild, bei Jesus, der ja nach v. 22 auch taufen liess, war Sinnbild und Sache zugleich, wiewohl jenes nach 4 2 eine untergeordnetere Rolle spielte. Gleichwohl erscheint das Wasser mit dem Geist coordinirt, wird ihm sogar zum Beweise dafür, dass man es nicht zum blossen Bilde verflüchtigen darf, vorangestellt, sofern es im Begriffe der Neugeburt das negative Moment, die Reinigung und Abwaschung vertritt, wie der Geist das positive, die Neuschöpfung; ähnlich Ez 36 25—27 (Ws). Insofern genügt auch der Gedanke an die bloss symbolische Johannestaufe noch nicht. Soll doch der Eintritt in das Reich Gottes nicht bloss so lange der Täufer lebt, sondern auch wenn er nicht mehr ist, durch die beiden Elemente des Wassers und des Geistes vermittelt sein. Somit muss unter ὕδωρ hier so gut wie in der Parallele I Joh 5 6—8 die christliche Taufe verstanden werden (schon Tert. Bapt. 13. Clem. Hom. 11 26. Const. ap. VI 15 3), und die Frage, ob dies Nikodemus einsehen konnte oder sollte, ist dahin zu beantworten, dass in Wahrheit nicht sowohl an ihn, als an das Publikum des Evglsten solche Zumuthung gestellt wird. Daher, wo man hier nach historischem Untergrunde sucht, das Wasser aus der Stelle entfernt wird (Wdt I 261 II 204).

Der geforderten γέννησις ἐκ πνεύματος bedarf der Mensch aber, weil er an sich nicht πνεῦμα ist, sondern das Gegentheil davon, σάρξ, und, weil 6 was aus der σάρξ hervorgeht wieder σάρξ ist (1 13), dagegen nur Geist Geist erzeugen kann. Wie also 19—21 der Grundsatz durchgeführt wird, dass Gleiches Gleiches anzieht, so hier der verwandte, dass Gleiches von Gleichem stammt (O. Htzm 207). Nachdrucksvoller, als wenn die paul. Ausdrücke τὸ σαρκικόν und τὸ πνευματικόν stünden, bezeichnen die Substantive was Fleisch von Art und Geist von Art ist (Ldt). Fleisch und Geist sind zwei Sphären, deren jede ihre eigene Bewegung und Fortentwickelung hat. Von Haus aus ist der Mensch Fleisch (vgl. 17 2 πᾶσα σάρξ), organisirte Materie, belebter Staub (s. zu 1 14), im ausschliessenden Gegensatz zum Geist, also auch in weitester Entfernung von Gott stehend. Aus dieser sinnlich bestimmten Menschennatur gehen nur Wesen von derselben Art, die paul. ἄνθρωποι ψυχικοί, hervor. Gibt es keine andere Zeugung als die aus dem Fleisc so gibt h, es auch keine Bürger im Reiche Gottes. Dass letzteres von pneumatischer Natur, mithin die σάρξ als ihm ungleich, ja entgegengesetzt geartet, nicht fähig zum Eintritt in dasselbe sei I Kor 15 50, ist mithin ein sich von selbst verstehender Nebengedanke der Stelle, welche in Form eines allgemeinen Axioms (wieder steht das γεγεννημένον generisch) den Grund der unbedingten Nothwendigkeit einer ἄνωθεν γέννησις angeben will. Den Nikodemus hatte es 4 befremdet, dass er solle ἄνωθεν gezeugt werden. Diese Nothwendigkeit selbst

wird 7 nochmals sicher gestellt, wobei ὑμᾶς dieselbe Erklärung verlangt wie οἴδαμεν 2. Selbst die obersten Repräsentanten des rechtgläubigen Israel sind von der Forderung nicht ausgenommen. Bezüglich des Inhalts dieser letzteren aber soll Nikodemus keinen Grund zu fortgehender Verwunderung haben: denn jetzt, da er weiss, dass die ἄνωθεν erfolgende γέννησις eine Zeugung aus dem Geist ist, darf er, um die Unbegreiflichkeit selbst begreiflich zu finden, 8 nur das Wesen des πνεῦμα sich vergegenwärtigen, zu dessen Veranschaulichung die, durch den Doppelsinn von רוח und πνεῦμα nahe gelegte Naturanalogie dient. Dem synopt. Wortspiel mit ψυχή Mt 10 39 entspricht ein johanneisches mit πνεῦμα. Das 1. πνεῦμα ist nämlich wegen πνεῖ = Wind wie Gen 8 1 Job 30 15 Sap 13 2. Dieser ist unfindbar in seinen Ursprüngen, wie von seinem Gegenbild, dem Hochzeitswein, der Speisemeister οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν. Vgl. Schiller: „Wie in den Lüften der Sturmwind saust, man weiss nicht, von wannen er kommt und braust". Unfindbar ist aber auch das Ende der ὁδὸς τοῦ πνεύματος Koh 11 5, das ποῦ = ποῖ. *So verhält es sich mit einem Jeglichen, der aus dem Geist gezeugt ist.* Die ἄνωθεν γέννησις vollzieht sich in reeller Weise, und das πνεῦμα erweist sich dabei als durchaus autonom wirksames (θέλει wie I Kor 12 11 βούλεται), schöpferisches Princip. Aber so wenig wie sein Ursprung (aus Gott) ist das Lebensziel eines Geistgeborenen (in Gott) sinnlich constatirbar. „Damit also soll sich Nikodemus beruhigen, dass diese Geisteswirkung eine erfahrungsmässige Thatsache ist" (Ldt), die er freilich, entsprechend dem Worte von der Unbegreiflichkeit des πνευματικός I Kor 2 15, nicht zu fassen vermag. Er aber hat jetzt allerdings begriffen, dass es sich um eine übernatürliche Weise der Erzeugung und Geburt handle, frägt daher 9 nur nach dem Wie des Vollzugs, nach der Möglichkeit eines solchen Hergangs. Und doch ist er 10 der allgemein anerkannte *Meister Israels* (rhetorischer Gebrauch des Artikels) *und* (ein „empfindlicher Gegensatz", Ldt) *weiss solches nicht.* Steht auch im AT nichts von Wiedergeburt (s. zu 4), so sind ihm dafür die 6—8 zu Hülfe gerufenen Vorstellungen nicht fremd: der Unterschied von Fleisch und Geist, die schöpferische Macht des letzteren. Von 11 ab geht das Gespräch in eine ununterbrochene Rede Jesu über, welche, nachdem er einmal 13 von sich in der 3. Person zu reden angefangen, bald geradezu zur Reflexion des Evglsten wird. Die Beziehung auf Nikodemus aber und seine wiederholte Frage tritt immer vollständiger zurück. Dafür wendet sich als ein ganz anderer διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ Jesus und in und mit ihm alle seine Zeugen, Apostel und Evglsten an die ungläubige Welt: denn οἴδαμεν ist trotz v. 32 kein rein rhetorischer Plural der Kategorie und als solcher nur auf ihn selbst zu beziehen; gerade um jener Parallele willen fasst es aber noch weniger mit ihm den Täufer zusammen, sofern dieser v. 31 auch ἐπίγεια redet (die gewöhnliche Ausl. theilt sich nach beiden Richtungen). Mindestens nahe beim Richtigen sind die Beziehungen des Plurals auf das christl. Bewusstsein in seiner Allgemeinheit (Hgf, Evglien 253) oder auf die christl. Gemeinde (Wzs 529, O. Htzm 208), s. zu 9 4. Wie 1 14 19 35 21 24 I Joh 1 1—3 III Joh 12 Apostel und Evglsten, so nimmt an unserer Stelle Christus selbst Glauben in Anspruch darauf hin, dass er sehr wohl weiss, was er redet, und aus eigener Anschauung reden kann. Die Gewissheit seiner Kenntniss liegt in οἴδαμεν, ihre Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit in ἑωράκαμεν. *Und* doch, trotz dieser seiner Eigenschaften (gesprochen wie in der hier nachklingenden Stelle 1 10 11

in steigendem Affect), *unser Zeugniss nehmet ihr*, in deren Namen 2 Nikodemus redet, *nicht an*. Nicht einmal die ἐπίγεια können sie 12 fassen, wie soeben aus dem Unverstande erhellte, welchen Nikodemus dem die synopt. Busspredigt Mc 1 15 vertretenden Wort von der Wiedergeburt entgegengesetzt hat. Wie gar, wenn Jesus — hier, wo es sich um seine ausschliessliche Prärogative handelt, weicht die 1. Person des Plurals der 1. des Singulars — die ἐπουράνια, die im Himmel befindlichen Dinge, offenbaren wird! Unter diesen hat die kath. Ausl. die immanenten Verhältnisse der Gottheit verstanden; daher die Trinitatisperikope. Aber nach dem analogen Wort Lc 16 11 sind τὰ ἐπουράνια = τὰ ἀληθινά (S. 44); es handelt sich also um den Gegensatz des λαλεῖν ἐν παροιμίαις und des ἀπαγγέλλειν παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρός 16 25, auch die Rede von πνεῦμα ist nach 8 ja nur ein Gleichniss (Bg-Crus), gewährt also keine adäquate Erkenntniss. Im weiteren Fortgange wird zunächst 13 des Redners Qualification zu jenem ἀπαγγέλλειν nachgewiesen durch Anknüpfung mit dem, wie 11 einen unausgesprochenen Gegensatz durch- und fortführenden, καί: und doch gibt es Einen, einen Einzigen, welcher als Kenner des κόσμος νοητός Bescheid weiss über τὰ ἐπουράνια. Dies jedenfalls der Gedanke, dessen concrete Form allerdings bedingt ist durch Reproduction der Ausdrücke von Dtn 30 11 12 (vgl. Prv 30 4, bzw. 24 27, Bar 3 29) und durch die Erneuerung dieser Stelle Rm 10 6 τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν, worauf hier gleichsam Antwort ertheilt wird (O. Htzm 208). Was aber in jenen Stellen nur ein Tropus ist, die Vorstellung des Hinaufsteigens in den Himmel als den Bereich der göttlichen Geheimnisse und des Herabbringens derselben auf die Erde, das ist hier Wirklichkeit geworden, zunächst einmal in Bezug auf das Herabsteigen; denn ὁ καταβάς ist so gut wie 6 58 auf die Fleischwerdung 1 14, auf das ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον 16 28 zu beziehen. Das entsprechende πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα in οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν wiederzufinden, letzteres also auf die Himmelfahrt zu beziehen (Wzs 529), dazu laden zwar Sprachgebrauch und Anschauungskreis des Evglms durchaus ein, vgl. 6 62 20 17, auch die logische Erwägung Eph 4 10 ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν. Das unmittelbar Folgende schliesst sogar direct an eine solche, freilich wie 2 22 erst hinterher möglich werdende, Deutung des ἀναβέβηκεν an. Im Zusammenhang mit dem Vorherigen dagegen und als Ausspruch des noch auf Erden weilenden Christus kann nur gesagt sein wollen, „dass durch den vom Himmel gekommenen Menschensohn den Menschen eine Gotteserkenntniss vermittelt worden sei, wie sie von den Menschen nur durch das (ihnen factisch unmögliche) Emporsteigen in den Himmel hätte erworben werden können“ (O. Htzm 208). Hier hat dann ἀναβέβηκεν seine Wahrheit nur bei den auf Erden lebenden Menschen, sofern es unumgängliche Voraussetzung einer unmittelbaren Anschauung des Göttlichen für sie wäre. Wie aber in dieser Fassung der Satz ganz der 1. Hälfte von 1 18 entspricht, so das Folgende der 2., nur dass an Stelle des Gottes oder Gottessohnes der Menschensohn tritt, und zwar hier, wo eine Rede Jesu von sich selbst eben zu einer Rede des Evglsten über ihn wird, um so begreiflicher, als mit demselben Ausdruck Jesus auch bei den Snptkrn von sich in 3. Person spricht. Daher auch der Fortgang ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (die von allen Abendländern und Syrern vertretenen Worte fehlen ℵBL) an die Grundstelle Dan 7 13 erinnert, wo der Menschensohn als ein himmlisches Wesen erscheint. Aber nicht etwa ist damit

gesagt, dass er von Haus aus dem Himmel angehört habe (imperfectische Fassung des Particips ὤν), sondern dass er jetzt wieder im Himmel ist, nämlich als Erhöhter, genau wie 1 18 ὁ ὢν εἰς τὸν κ. τ. π. Solcher Zustand erscheint aber als Folge des ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν, sobald letzteres statt mit Beziehung auf die, die Regel bildenden, Menschen, vielmehr mit Beziehung auf den, die Ausnahme bildenden, Menschensohn gefasst wird; das Präteritum weist ebenso auf den geschichtlichen Standpunkt des Evglsten, wie die Präterita 16—19: also abermals Beispiel einer auf doppeltes Verständniss berechneten Ausdrucksweise. Der Uebergang zu 14 ist noch immer Gegenstand planlosen Rathens. Aber zunächst führte das ἀναβεβηκέναι 13 des Menschensohnes zum Himmel naturgemäss auf die spezifisch johann. Vorstellung des ὑψοῦσθαι, andererseits war im Zusammenhang mit 11 12 zu zeigen, dass die Menschheit an diesem Erhöhten einen Heiland nur hat, wenn sie ihr ablehnendes Verhalten mit einem gläubigen vertauschen will. Erstlich also gestaltet sich für den Menschensohn sein Aufstieg zum Himmel zunächst zu einer Erhöhung an's Kreuz. Wie γεννᾶσθαι, so ist nämlich auch ὑψοῦσθαι ein doppelsinniges Wort, sofern es zunächst nach Lc 10 15 14 11 18 14 im Gegensatze zu ταπεινοῦσθαι steht, also gleich רום die Erhöhung zur Herrlichkeit bedeutet 8 28 12 32 34, und zwar speziell im Anschlusse an Act 2 33 5 31, wo ὑψοῦσθαι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ steht, nachdem vorher 2 23 5 30 von der Kreuzigung die Rede war. Diesen Modus des „Erhöhtwerdens von der Erde" hat nämlich die johanneische Umdeutung 12 33 im Auge, und insofern bedeutet ὑψοῦσθαι gleich dem aramäischen זְקַף das Aufhängen des Missethäters am Pfahl. Auch an unserer Stelle kommt, gleichsam als Vorstufe für die Erhöhung auf den Himmelsthron, die Erhöhung an das Kreuz in Betracht, für welche nach gut alexandrinischer Schulmethode, aber wenig lebensmässig in der Erzählung Num 21 8 9 ein Typus gefunden wird, vgl. Sap 16 6, Philo, Leg. all. 2 20 21, Agric. 21, Barn. 12 5—7, Just. Ap. I 60, Dial. 94. Nicht sowohl Christus wird mit der Schlange verglichen (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr der Umstand betont, dass hier wie dort ein ὑψοῦσθαι das paradoxe, aber gottverordnete (das δεῖ der göttlichen Nothwendigkeit wie 7 Mt 16 21 Lc 24 26) Mittel der σωτηρία wurde. Dem Rettung verlangenden Anschauen der Schlange am Pfahle des Moses entspricht πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν 6 40, wofür 15 nur steht πᾶς ὁ πιστεύων, was nämlich im Zusammenhange mit 12 ohne Object bleiben muss; daher ἐν αὐτῷ (so B gegen L ἐπ' αὐτῷ, A εἰς αὐτόν, ℵ rec. ἐπ' αὐτόν) nicht damit (es wäre die einzige Stelle, wo bei Joh πιστεύειν mit einer anderen Präposition als mit εἰς steht), sondern mit ἔχῃ zu verbinden ist, wie 1 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, nur dass daraus hier das spezifische Heilsgut der ζωὴ αἰώνιος wird im Gegensatze zu dem zeitlichen Leben, welches im ἐπίγειον des Typus diejenigen erhalten werden, die zur Schlange aufsehen (Hgf). Das ἐπουράνιον aber, an welches im Anschauen des am Kreuze erhöhten Gottessohnes geglaubt wird, besteht 16 in dem, in der Hingabe des Sohnes kund gewordenen, Liebeswillen, in dem erschlossenen Herzen Gottes, der selbst die Liebe ist, I Joh 4 8 16. Mit οὕτως ἠγάπησεν wird begründet (γάρ), dass es bei jener Erhöhung seines Sohnes an's Kreuz auf Mittheilung ewigen Lebens an die ganze grosse Welt abgesehen war. Hier also steht ὁ κόσμος, wie 4 42 6 33 12 47, aber nur weil die σωζόμενοι seinen Kern und die Zweckursache aller übrigen Schöpfung bilden (Pfl 746); unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkt ist 17 9 ὁ κόσμος nicht einmal Gegenstand der Fürbitte; s. zu 1 10 7 7; vgl. O. Htzm, ZThK

1891, 422f 425. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden erhellt demnach, dass ἔδωκεν (geschehene Thatsache, daher Indicativ nach ὥστε wie Gal 2 13) durch εἰς θάνατον ergänzt (Olsh), also = παρέδωκεν Rm 8 32 (wie Hbr 11 17 nt. Wendung von Gen 22 16), nicht aber in dem allgemeinen Sinn = ἀπέσταλκεν I Joh 4 9 (gewöhnliche Ausl.) gefasst sein will. Wie aber die ganze Beziehung auf den Tod und seinen bestimmten Modus, zumal auf dieser frühen Station des Lebens Jesu, geschichtlich unbegreiflich ist und in directen Widerspruch zu der synopt. Darstellung tritt, so lässt auch die damals verhältnissmässig seltene (nur bei Justin, im röm. Symbol und Martyr. Polycarpi) Bezeichnungsweise als μονογενής (s. zu 1 14 18 I Joh 4 9) keinen Zweifel darüber, dass hier der Evglst, nicht etwa Christus redet. Letztere Voraussetzung würde übrigens zu der Annahme nöthigen, dass es ihm hier und im Folgenden lediglich darum zu thun wäre, dem Nikodemus, nachdem er schon angesichts eines ἐπίγειον den ganzen Unverstand des ἄνθρωπος ψυχικός bewährt, noch in eine Welt von himmlischen Geheimnissen den Einblick zu eröffnen, darüber ihm vollends schwindlig hätte werden müssen, sofern sogar auf einem späteren Stadium des Lebens Jesu nicht einmal die eigenen Jünger viel klarere Weissagungen vom Sterben und Auferstehen irgend zu begreifen vermögen Mc 9 32 Lc 9 45. Jetzt erst erfolgt mit εἰς αὐτόν die nähere Bestimmung des πιστεύειν 15, und wird mit Anlehnung an Lc 19 10 und Benützung des paul. Gegensatzes von ἀπόλλυσθαι und σώζεσθαι I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 der beabsichtigte Erfolg jener göttlichen Liebesthat formulirt. Durch den Wechsel von Aorist ἀπόληται (auch hier wird der eigentlich erforderlich gewesene Optativ vermieden) und Präsens ἔχῃ wird die ἀπώλεια als momentanes Ereigniss, der Besitz des Lebens als dauernder Zustand gekennzeichnet (Mr-Ws). Auf Grund einer falschen Vorstellung vom Zwecke des Auftretens des Messias könnte etwa ein Einwand erhoben werden gegen die Erklärung über das Motiv Gottes 16. Diesem Einwand tritt 17 die Versicherung entgegen, dass das Gericht, worin nach populärer Anschauung die wesentliche Function des Messias besteht, nicht sowohl Zweck, als vielmehr natürliche Begleiterscheinung seiner Erscheinung ist. Er ist so wenig gekommen, um zu richten, als die Sonne, um Schatten zu werfen (Schw 248); aber gleich dem Schatten ist das Gericht naturnothwendige Folge angesichts der Beschaffenheit und des Verhaltens des κόσμος. Dieser hier aus 16 3 mal wiederholte Ausdruck bezeichnet feierlich die gesammte Menschenwelt als Gegenstand des erlösenden Liebeswillens Gottes und Christi. Das κρίνειν aber und die κρίσις 17—19 bedeuten nicht sowohl κατακρίνειν und κατάκρισις, als vielmehr nach dem Doppelsinne jener Wörter Gericht = Scheidung (Ldt), Entscheidung darüber, wer des Heiles theilhaftig wird, wer nicht (Ws). Letztere treffen nämlich 18 die Menschen und sorgen damit selbst dafür, dass der den κόσμος umfassende Rettungsplan nur theilweisen Erfolg findet. Die Einen empfangen bereits in und mit dem Glauben auch ewiges Leben; ein weiteres richterliches Verfahren findet an ihnen keinen Gegenstand mehr 5 24. Dagegen *wenn Einer nicht glaubt, ist er bereits gerichtet,* da ja die Welt schon an sich verloren ist, *weil er nicht* (Wiederholung der subjectiven Negation aus dem Vorigen, was im Causalsatze erst der späteren Gräcität möglich ist) *gläubig geworden ist an den Namen des Eingeborenen,* womit die Grösse der Schuld nachdrucksvoll hervorgehoben wird. Wie also das ewige Leben schon gegenwärtiger Besitz, so ist das Gericht gegenwärtiger Vorgang,

innere Thatsache. Das Weltgericht am jüngsten Tage 5 28 29 12 48 kann somit auf diesem Standpunkte nur als volksthümliche und gegebene Anschauung für den solennen und definitiven Abschluss eines solchen Prozesses Bestand haben. Der im Gedanken eines Selbstgerichtes liegende Widerspruch wird **19** gelöst mit Hülfe der, pragmatische Reflexionen des Evglsten einführenden, Formel αὕτη δέ ἐστιν: *darin besteht das Gericht,* das ist sein Hergang, so kommt es zu Stande. Hier erscheint seit dem Prolog erstmals wieder und ebenso wie dort im Gefolge des Begriffs „Leben" das Bild des Lichtes, „das den geeignetsten Ausdruck für die johann. Gleichsetzung von Wahrheitserkenntniss und Sittlichkeit darbietet" (O. Htzm 116). Man sollte übrigens den Begründungssatz nicht auflösen in ὅτι ὅτε τὸ φῶς ἐλήλ. εἰς τ. κ.. οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν κτλ. Der Umstandssatz ist nämlich nicht etwa bloss beiläufig selbständig ausgedrückt, um die Verwerfung des Lichtes als Verwerfung des nahen, leicht zugänglichen Heiles um so tragischer erscheinen zu lassen, sondern das Kommen des Lichtes ist aus 1 8 9 als Voraussetzung für die Stellungnahme der Menschen, als grundlegendes Factum wiederholt. Zunächst hat das Licht wie 1 4 5 den Zweck zu erleuchten, deckt aber bei dieser Gelegenheit nothwendig auch den in der Welt vorhandenen sittlichen Gegensatz auf (Ws). Als 2. Moment schliesst sich dann mit καί wie 1 10 11 der Gedanke an, dass die in der Finsterniss Sitzenden, anstatt der Anziehungskraft des Lichtes zu folgen, der Finsterniss den Vorzug gaben: μᾶλλον heisst wie 12 43 potius, nicht magis (damit wäre wenigstens eine gewisse Liebe zum Licht zugegeben), gehört zum Nomen, nicht zum Verbum. Der Aorist stellt die vollendete Thatsache dar, womit die Menschen auf das ὁ θεὸς ἠγάπησεν 16 antworteten (Ldt). Sowohl dieser Aorist als das wie 1 4 gebrauchte ἄνθρωποι charakterisiren diese Aussage als Reflexion des Evglsten (Ws). Der Grund dieses Verhaltens der Menschen (die ὅσοι 1 12 sind Ausnahmen) liegt darin, dass *bei ihnen* (nachdrucksvolle Stellung von αὐτῶν im Gegensatze zu den einzelnen Liebhabern des Lichtes) *die Werke* (ἔργα als Complex der Handlungen bezeichnet das gesammte sittliche Verhalten, das sittliche Thun und Lassen mit Einschluss der Gesinnung, einigermaassen erinnernd an דֶּרֶךְ) *böse waren:* πονηρά mit Schlussbetonung. Die psychologische Erklärung dieses Verhaltens erfolgt **20** durch einen erfahrungsmässigen Satz von allgemeiner Geltung: ὁ πράσσων, welcher treibt, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt; dagegen 21 ὁ ποιῶν, welcher thut. Er *hasst das Licht* und zieht sich vor ihm zurück, weil es sein Thun als das, was es ist, offenbar macht, und zwar zunächst für sein eigenes Bewusstsein, dann auch, wie aus dem Gegensatz 21 φανερωθῇ erhellt, für die Zuschauer, vgl. Lc 22 53. Das ἐλέγχειν = zur Rede stellen, überführen mit dem Nebenbegriff des Rügens, Beschämens, Strafens, Verurtheilens (vgl. 8 9 46 16 8 Lc 3 19) schwebt hier wie Eph 5 11 13 in den Begriff des φανεροῦν über. Den Funken des Geistes im Wust und Schlamm des Fleischeslebens ersticken zu sehen, erfüllt den vom Licht des Logos berührten Menschen mit Scham. Sich gegen diese Scham abstumpfen, was nicht bloss Verhärtung, sondern zugleich Verweichlichung ist, da man das Licht nicht zu ertragen vermag: das heisst sich entscheiden wider das Licht, das ist das Selbstgericht, welches in der johann. Weltanschauung an die Stelle des Weltgerichtes tritt. Der **21** ex adverso parallele Erfahrungssatz gilt der sittlichen Wurzel des Glaubens. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν steht für עָשָׂה אֱמֶת LXX Gen 32 10 47 29 Jes 26 10 Tob 4 6 13 6 Neh 9 33, auch I Joh 1 6; aber an die Stelle des at. Begriffes des pflicht-

mässigen Handelns tritt, entsprechend der Vertiefung des Sinnes von ἀλήθεια, derjenige der Harmonie des Handelns in seinem ganzen Umfange mit dem Gottesbewusstsein. „Wahrheit thun“ heisst demnach: sich praktisch verhalten zu der Wahrheit, und zwar nicht bloss in diesem oder jenem Falle, sondern so, dass die Wahrheit die bestimmende Macht des sittlichen Verhaltens wird. Der synopt. Gedanke des Strebens nach Gottähnlichkeit Mt 5 48 wird umgesetzt in den Gedanken eines dem Gottesbilde entsprechenden Verhaltens. Aus dem Licht, welches man Mt 5 16 vor den Menschen leuchten lässt, damit sie über dem Anblick der καλὰ ἔργα Gott preisen, werden in Gott gewirkte Werke (ἔργα ἐργάζεσθαι auch 6 28 9 4, wie Mt 26 10 = Mc 14 6), mit welchen man getrost sich an's Licht wagen darf. Der Streit, ob diese ἀλήθεια schon in Gesetz und Propheten (Ws) oder erst in Christus geoffenbart (Ldt), ist zunächst dahin zu verallgemeinern, ob überhaupt vorchristl. Sittlichkeit vorhanden oder nicht vorhanden war, dann aber um so gewisser zu Gunsten jener Ansicht zu entscheiden, als eben dies eine charakteristische Besonderheit des 4. Evglsten ist, dass die principiell guten Menschen zu Christus kommen, wie auf der synopt. Kehrseite die Sünder (O. Htzm 56 88f 91 209; ZThK 1891, 419f 424); s. übrigens zu Act 10 35. Dem also, welcher „die Wahrheit thut“, ist es ganz natürlich, seine (αὐτοῦ abermals nachdrücklich voran) Werke offenbar werden zu lassen; er thut damit nur seinem eigenen sittlichen Genius Genüge, der zum Lichte drängt, weil was wahr ist als wahrhaftig durch das Licht bezeugt wird. Auf keinen Fall hat er eine solche φανέρωσις τῶν ἔργων αὐτοῦ zu scheuen; denn sie sind ἐν θεῷ (mehr als das paul. κατὰ θεόν) gethan, sie fliessen aus dem richtigen Bewusstsein um die Stellung des Handelnden zu Gott, womit nur wieder der Begriff des ποιεῖν ἀλήθειαν umschrieben ist. Diese Beurtheilung der noch nicht christl. Welt stimmt im Allgemeinen mit der Auffassung der Apologeten (Km III 218). Aber ein eigentlich dualistischer Zug kommt in die Gedankenreihe erst durch die Combination mit 1 12 8 23 38 41—44. „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte“ (Hsr IV 389; vgl. Pfl 747).

Nikodemus entspricht dem heilsbegierigen Reichen Mc 10 17, dessen Frage nach dem ewigen Leben sogar Joh 3 2 ergänzt werden muss, wie sie auch in der Vorlage unmittelbar nach Mc 10 15 = Joh 3 3 begegnet (Vkm). Ebenso kehrt die Betrachtung über die Schwierigkeiten des Eingehens in das Gottesreich, welche sich Mc 10 23—25 an den Fall anschliesst, Joh 3 3 5 wieder. „Auch hier hat dieses Evglm an den geschichtlichen Anfang gestellt, was nur der Idee nach den Anfang bildet“ (Wzs, EvG 509). Gründe der Composition bedingen die Vorausnahme dessen, was geschichtlich erst später am Platze gewesen wäre. Nach dem Zusammenhang erscheint Nikodemus zunächst als Typus der nur auf äusseren Wunderglauben (2 23 = 3 2) sich gründenden Anerkennung, welche Jesus bei vielen ἄρχοντες gefunden hat 12 42 43, als Beispiel jener ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (?), welche als ψυχικοὶ ἄνθρωποι I Kor 2 6 8 14 Gottes Weisheit nicht zu erfassen vermögen (O. Htzm 53 67 207f). Andererseits enthält der Glaube des Nikodemus doch auch ein Moment des persönlichen Vertrauens (3 2) und erscheint dieser Mann daher später 7 50 52 mit dem Verfahren des hohen Rathes nicht einverstanden, ähnlich dem Joseph Lc 23 51 und Gamaliel Act 5 34—39. Aber die Joh 12 43 der ganzen Classe von Halbgläubigkeit, welche Nikodemus repräsentirt, nachgesagte Menschenfurcht hat er noch 19 39 nicht definitiv überwunden, woselbst er ganz als Doppelgänger des Joseph von Arimathäa, der 19 38 μαθητὴς Ἰησοῦ κεκρυμμένος διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων und Mc 15 43 = Lc 23 50 auch βουλευτής ist, auftritt. Der Talmud kennt einen Nikodemus zur Zeit der Zer-

störung Jerusalems, der eigentlich Buni geheissen haben und ein Jünger Jesu gewesen sein soll (Frz. Delitzsch, ZlTh 1854, 643—47). Letzteres ist wahrscheinlich nur Reflex unserer Stelle. Welcherlei Anhaltspunkte aber auch die Gestalt des Nikodemus in der wirklichen Geschichte haben mag: nur das 4. Evglm kennt derartigen, vornehmen Anhang Jesu (doch s. zu 19 38), und speziell Nikodemus veranschaulicht die kritische Lage derjenigen unter den Leitern des Volkes, die zwar nicht in den allgemeinen Chorus einstimmen mögen, deren Neigung zum Glauben an Jesu Messianität aber nicht bloss allerlei Rücksichten und Bedenken nach aussen, sondern vor Allem nach innen den beschränkten Gesichtskreis des bloss natürlichen Menschen zu überwinden hatte. Wie demgemäss Nikodemus Typus gewisser Erscheinungen, die das Judenthum wohl bis in die Zeiten des Evglsten bot, so ist das mit ihm angeknüpfte Gespräch Einkleidung für eine längere Gedankenentwickelung, in deren Verlauf nicht bloss 10—12 Nikodemus zum letzten Mal angeredet wird, sondern auch Jesus selbst bald nicht mehr derjenige ist, welcher spricht, wohl aber schon 13—15, entschiedener noch 16—18 derjenige, von dem und über welchen Mittheilung erfolgt, bis endlich 19—21 gar kein Zweifel mehr darüber gelassen wird, dass wir uns im Fahrwasser der Betrachtungen des Evglsten befinden. Dieser behandelt in 3 Redegängen 1) die Forderung eines neuen Anfangs im Leben jedes Einzelnen, welcher in das Reich Gottes eingehen will 3—10, 2) die solcher Forderung der synopt. μετάνοια stehender Weise zur Seite tretende Forderung des πιστεύειν an den Sohn Gottes, und zwar als den vom Himmel gekommenen und wieder gen Himmel aufgestiegenen Offenbarer der göttlichen Geheimnisse 11—18, 3) die Aufforderung zur Selbstentscheidung mit Hinweis auf die sittliche Bedingtheit des Glaubens und Unglaubens 19—21. Man ist zwar versucht, die Situation 2 wegen 20 21 für festgehalten und den „bei Nacht Kommenden" für eine Illustration des am Schlusse ausgesprochenen Gedankens zu halten (Schw 16. O. Htzm 207). Aber νυκτός ist doch anders motivirt, und Nikodemus erscheint weder bisher als ein φαῦλα πράσσων 20, noch im weiteren Verlaufe als ἐρχόμενος πρὸς τὸ φῶς, wird vielmehr 7 50 19 39 fortwährend als der nächtliche Besucher charakterisirt, so dass man hier noch am ehesten eine haften gebliebene historische Erinnerung finden könnte. Im Grossen und Ganzen ist freilich die neuere Ausl. (seit Lck und dW) darin einverstanden, im 1. Theile des Abschnittes zwar einen Ansatz zum Dialog, dagegen im 2. und 3. Theil lauter auf einer so frühen Station des Lebens Jesu unmögliche Gedanken producirt zu finden, wobei schon die Präterita der Darstellung den Anachronismus offenbar werden lassen (Ws). Um so richtiger wird die Perikope als ein Programm der gesammten Theologie des Evglsten gewerthet (Km II 22f), wie denn auch der 12 auftretende Gegensatz von τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια einen Schlüssel zu seiner ganzen Weltanschauung bietet (Schlt 270).

Jesus und der Täufer. 3 22—36. Die unserem Evglsten geläufige Fortführung 22 mit μετὰ ταῦτα schliesst das Folgende nur im Allgemeinen zeitlich an das Vorhergehende an (Ldt). Jesus geht nun von Jerusalem in die jüdische Landschaft: denn Ἰουδαίαν ist wie Mc 1 5 Act 16 1 Adjectiv und γῆ ist wie sonst χώρα 11 54 = אֶרֶץ im Gegensatz zu עִיר. Abermals eine neue Notiz, von der die Snptkr nichts wissen, ist es, dass Jesus während der Dauer dieses Aufenthaltes auch taufte (Imperfect). Wenn für dieses Taufen Jesu 3 5 maassgebend ist, so kann dasselbe nicht, wie das Thun des Täufers, lediglich vorbereitender Art gewesen sein (gewöhnliche Ausl.), sondern es ist die christl. Taufe gemeint, welche hier antecipando schon vom Meister selbst geübt wird. In der Nähe 23 *hielt sich auch Johannes taufend auf:* beide waren gleichzeitig mit Taufen beschäftigt. Subject zu παρεγίνοντο sind die durch den Ruf seiner Predigt angezogenen Menschen. Auch die Oertlichkeiten berühren sich, falls die vielfach nur als symbolische Namen gewertheten Dörfer Aenon (von מַעְיָן Quelle, vgl. Ez 47 17 die Wortbildung עֵינַיִן) und Salem (Heil) wirklich in das südliche Samarien verlegt werden dürfen, was die neuere Geographie von Palästina wohl mit Recht thut, indem

sie Salem nicht nach Eus. Hier. (Onom. ed. Lagarde 99), sondern nach Epiphanius (Haer. 55 2, vgl. Eus. Hier. Onom. 148 und 149) bestimmte und in dem heutigen Salim 1 1/2 Stunden östlich von Sichem in wasserreicher Gegend fand. Von Bethanien 1 28 hatte sich der Täufer also westwärts gewandt. Um für solches Zusammenwirken Raum zu schaffen, wird 24 das in der älteren Tradition bestehende Hemmniss beseitigt durch Correctur von Mc 1 14 = Mt 4 12—17. Da *demnach* (οὖν 25) die beiden Taufenden sich so nahe waren, *entstand eine Discussion* (ζήτησις), ausgehend ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου, welche gegenüber einem Juden (א Orig. haben Ἰουδαίων, Bentley, Markland, Bos conjecturiren Ἰησοῦ, O. Htzm 210 τῶν Ἰησοῦ), der jedenfalls auch hier der gemeinsamen Sache Jesu und des Täufers so feindlich gedacht ist, wie sonst οἱ Ἰουδαῖοι überhaupt (Ldt) ihre Grundsätze vertheidigten. Was ihnen der Jude bei dieser Gelegenheit mittheilte, ist aus 26 zu entnehmen. Zur Bezeichnung der Sphäre, innerhalb welcher die Discussion sich bewegte, dient das Wort καθαρισμός, das die Kategorie namhaft macht, in welcher nicht bloss die Taufe Jesu und die des Johannes ihre Identität haben, sondern beide auch mit den jüd. Reinigungsgebräuchen und Lustrationen zusammentreffen. Die Erinnerung an den schon 2 6 erwähnten καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων deutet somit die Einheit des Gedankens in diesem ganzen Cyklus an. Ebenso überflüssig wie aussichtslos sind alle in den Commentaren verhandelten Versuche, den historischen Thatbestand näher festzustellen. Am nächsten liegt die Annahme, der Streit habe sich um den reinigenden Charakter und Werth der beiderseitigen Taufen gedreht. Insonderheit scheinen die Jünger des Täufers eifersüchtig und neidisch (daher die leidenschaftliche Uebertreibung πάντες, vgl. 12 19) über den Erfolg Jesu, der doch nur dem Zeugnisse ihres Meisters 1 29—34 sein Ansehen verdanke. Sofern aber dieses Zeugniss ihn unzweideutig als den Grösseren darstellte, könnte die Verwunderung auch umgekehrt der Thatsache gelten, dass der Messias nur wieder das Werk des Vorläufers zu treiben scheint, indem er seine Berufsthätigkeit mit Vollzug einer bloss sinnbildlichen Handlung eröffnet (Th. Schott, ZlTh 1871, 3). Aber die Antwort des Täufers 27 weist nach der anderen Richtung, da er den Jüngern bedeutet, sie seien nicht competent, die Handlungsweise Jesu zu controliren, die Rechtmässigkeit seines Erfolges zu kritisiren. Denn jeder Erfolg, jedes Gelingen, jeder Sieg fällt dem Menschen zu ἐξ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ wie Mc 11 30 = Mt 21 25 = Lc 20 4. Das johann. Wort erscheint 6 65 19 11 im Munde Jesu selbst. Nachdem so die Bedenken der Jünger zerstreut sind, beginnt ein neuer Redegang, das Verhältniss Jesu und des Täufers positiv darlegend. Den Anfang macht, anknüpfend an das ᾧ σὺ μεμαρτ. 26, ein Rückweis auf die früheren Zeugnisse des Täufers, namentlich auf das 1 30 vorausgesetzte Wort 1 27 und auf das οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός 1 20. Es beruhigt ihn, das stets gewusst und gesagt zu haben. An die im AT gangbare Vergleichung des theokratischen Verhältnisses Gottes zu Israel mit der Ehe oder vielmehr an die nt. Wiederaufnahme desselben, zumal an Mc 2 19 = Mt 9 15 sich anschliessend, nennt sich der Täufer 29 den *Freund des Bräutigams:* abermalige Rückkehr zu dem Bilderkreis der Hochzeit (vgl. S. 57). Das eheliche Verhältniss zwischen dem an die Stelle Jahve's tretenden Christus und der erneuten Gottesgemeinde sollte nämlich erst noch vermittelt werden. Nach jüd. Sitte geschah die Brautwerbung durch den שַׁדְּכָן oder שׁוֹשְׁבִין, welcher auch noch bei der Hochzeit offiziell betheiligt war. In dieser Stellung — weiter ist ἑστηκώς

nicht auszudeuten — *hört* der Täufer *auf ihn,* der die Braut hat, auf seine Wünsche und Befehle (dW, Kl) *und freut sich hoch* (hellenistisch wäre χαρὰν χαίρειν Mt 2 10; hier besser griechisch χαρᾷ διά τι wie I Th 3 9) *über der Stimme des Bräutigams:* letztere ist nicht auf diese oder jene Vorgänge bei der Feier zu beziehen, sondern einfach Bild hochzeitlicher Freude, wie umgekehrt Jer 7 34 16 9 25 10 vom Wegnehmen der Stimme des Bräutigams und der Braut die Rede ist. *Diese meine,* des φίλος, nicht des νυμφίος, *Freude ist nun also,* weil in dem Zulauf, den Jesus findet, der Anbruch der Hochzeit sich ankündigt, *voll geworden:* derselbe Ausdruck auch im Munde des johann. Christus 15 11 16 24 17 13 und des Briefstellers I Joh 1 4. Ich habe ihr volles Maass genossen, ausgenossen: neidlose Resignation eines Mannes, der seine Mission begriffen und den Willen hat, nicht darüber hinauszugehen. *Jener muss* 30 (δεῖ wie v. 14) an Geltung und Ansehen *wachsen, ich aber abnehmen:* vielleicht mit Anschluss an ein ausserkanonisches Wort (s. zu Mt 20 28), treffend abgebildet im kirchl. Cultus, der den Johannestag nach dem Sommersolstitium feiert, während nach Weihnachten die Tage wieder zunehmen. Der höheren Bedeutung Jesu entspricht 31 sein höherer Ursprung. Darum wird die stehende Bezeichnung des Messias als ὁ ἐρχόμενος 1 15 27 durch das beigefügte ἄνωθεν = v. 13 ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zum johann. Signalement des λόγος σαρκοποιηθείς; vgl. Justin, Dial. 63 ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλεν. Als μονογενής überragt er alle menschliche Grösse (Ldt), ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Rm 9 5. Dem ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ tritt wie I Kor 15 47 der ἄνθρωπος ἐκ γῆς gegenüber (O. Htzm 211). Der Erde entstammt als gewöhnlicher Mensch der Täufer: mit ἐκ wird nach 8 23 Ursprung und Zugehörigkeit ausgedrückt, vgl. 1 24 47. Wie τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν 3 6, so ist und bleibt der Erdenmensch ein Erdenmensch (Hgstb): johann. Form für Mt 11 11 = Lc 7 28. Wie sein Standpunkt die Erde ist, zu deren Bewohnern, den Weibgeborenen, er gehört, demgemäss trotz göttlicher Sendung 1 26 und Offenbarung 1 33 auch sein Horizont ein irdisch beschränkter bleibt, so *redet er* auch *von der Erde aus,* d. h. ἐπίγεια v. 12 (Ws, Kl). Wie die Saiten seines Geistes irdischer Abkunft sind, so auch der Klang, der ihnen entlockt wird, s. zu I Joh 4 5. Wenn nach ℵ D und Cod. it am Schlusse keine feierliche Wiederholung des 1. Satzes statt hat, so *bezeugt der von oben Kommende,* 32 *was er* dort oben *gesehen und gehört hat;* dieselben Zeugen lassen hier auch τοῦτο aus. In der Parallele v. 11, welche hier einfach wiederkehrt, d. h. aus Jesu Mund in den des Täufers übertragen wird, war indessen wie 1 18 nur vom Sehen die Rede; das Hören bezieht sich auf die ἐντολή 10 18 (Ldt). *Und doch* (wieder das καί des tragischen Contrastes) *nimmt Niemand sein Zeugniss an,* was freilich mit πάντες 26 und der Freude des Täufers 29 nicht stimmt, somit nur wieder zeigt, dass letzterer nur die Maske für den Evglsten war, welcher sich hier selbst wiederholt. *Wer aber* 33 *sein* (nachdrücklich, weil dem folgenden ὁ θεός entsprechend, vorangestellt) *Zeugniss annimmt,* thut damit im Wesentlichen nichts Anderes, als dass er die Wahrhaftigkeit Gottes (8 26 ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι) anerkennt, thatsächlich bestätigt, *versiegelt* (wie 6 27, dagegen braucht Pls das Medium Rm 15 28 II Kor 1 22), weil die Beglaubigung einer Schrift durch Beidrücken eines Siegels geschieht. Wer dem Zeugnisse des fleischgewordenen Logos, welches identisch ist mit der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen, nicht glaubt, „macht ihn zum

Lügner“ I Joh 1 10 5 10, während jeder Gläubige gleichsam eine neue Probe für die Richtigkeit des in der Erscheinung des Logos gegebenen, göttlichen Ansatzes der Weltrechnung liefert, das Amen zum göttlichen Ja spricht, II Kor 1 20. Das 1. γάρ 34 begründet die obige Identität mit einem allgemeinen Satze, der aber durch diese seine Beziehung auf 33 die Einzigartigkeit Jesu in der Reihe aller Gottgesandten ausspricht; die übrigen reden alle „von der Erde“. Eben so verhält es sich darum auch mit dem in gleicher Allgemeinheit (das Präsens δίδωσι) hingestellten Satze οὐ γὰρ ἐκ μέτρου κτλ. Contextmässig bezieht es sich auf Christus allein, auf die Geistesbegabung 1 32 33, wenn gesagt wird, dass Gott den Geist spendet unabhängig von jeglicher Norm (ἐκ, vgl. I Joh 4 13) des Maasses, nicht so, als ob es ihm unmöglich wäre, über ein gewisses, nur für Leistung vereinzelter Aufgaben ausreichendes Maass (Propheten, Täufer) hinauszugehen. Die Selbstmittheilung Gottes ist eine totale, er behält nichts für sich; daher redet Christus immerdar τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ = Alles, was Gott zu sagen hat (Cr 383 750), ist ἀλήθεια schlechthin 14 6. Dass Jesus in diesem einzigen Sinne ἀπεσταλμένος ist, hat 35 seinen Grund in dem ewigen Liebesverhältniss zwischen dem Vater und dem Sohn. Dieser ist hier und im Munde des johann. Christus selbst 5 20 10 17 der Erwählte der göttlichen Liebe, entsprechend dem synopt. ἀγαπητός Mc 1 11 12 6. Hier also tritt die ethische Deduction der Einzigkeit Jesu unmittelbar neben die metaphysische 31 und die historische (Geistesbegabung) 34. Aber auch dass *der Vater ihm* im Gegensatz zu dem beschränkten Berufe des Täufers *Alles*, die ganze Ausführung des göttlichen Heilsrathes, *in seine Hand gegeben hat*, ist ein Gedanke, der zwar nicht dem Täufer, wohl aber dem Evglsten angehört 10 17 13 3 17 2 7 22 24 und im Anschlusse an Mt 11 27 28 18 gebildet ist. Die Folge dieser ihm eingeräumten souveränen Stellung ist 36 die definitive Entscheidung der Menschenloose, zu welcher er Veranlassung wird. *Der Gläubige hat ewiges Leben:* an die Stelle der synopt. Perspective in die Zukunft tritt hier das Wissen um die Schätze der Gegenwart 5 24. Um so folgenschwerer aber auch der Unglaube oder vielmehr der in der Glaubensverweigerung liegende Ungehorsam; daher ἀπειθῶν paulinisch Rm 11 30 31 und wie Act 14 2 19 9 im Gegensatze zur ὑπακοὴ πίστεως Rm 1 5. *Der Zorn Gottes* nach Mt 3 7 *bleibet*, wie er schon vorher auf den natürlichen Menschen gerichtet war, Rm 1 18 Eph 2 3, vgl. 18 ἤδη κέκριται und 9 41 ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει (gewöhnliche Ausl.), oder, um das Dauernde des als Reaction auf den Act des Ungehorsams einmal verhängten Zorngerichtes zu bezeichnen (Ritschl ³152f 244); und zwar *auf ihn* ἐπ' αὐτόν wie 1 32 33 gerichtet, weil das Sühnopfer 1 29 verschmäht war: Alles mehr paulinisch.

Was vor Allem auffällt, ist, dass gegen Mc 1 14 = Mt 4 12 der Täufer seine Mission, auf den in die Welt gekommenen Gottessohn aufmerksam zu machen, noch neben Jesus eine Zeit lang fortsetzt. Man ist um so mehr versucht, in 24 eine nach richtiger Tradition erfolgende Correctur des synopt. Berichtes zu erkennen, als ja gerade dem johann. Täufer, nachdem ihm der Messias vom Himmel her avisirt war, nichts übrig zu bleiben schien, als seine Mission zu den Füssen des Grösseren, sobald dieser auf den Plan getreten, niederzulegen (Wzs, EvG 320). Den Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und den Voraussetzungen des Evglsten scheint dann das Wort 24 verdecken zu sollen. Andererseits begegnet auch wieder die gewohnte Fortführung der lucanischen Linie, sofern schon Lc 4 14 jene ältere Zeitbestimmung ausgefallen und Lc 7 18 die Möglichkeit, sich den Täufer in fortdauernder Wirksamkeit zu denken, offen gelassen war (Vkm 75). Vornehmlich aber widerspricht es aller sonstigen Ueber-

lieferung, dass Jesus 3 22 gleichzeitig mit Johannes auch selbst getauft habe, was daher auch schon 4 2 wieder halb zurückgenommen wird. Wahrscheinlich kam es dem Evglsten darauf an, den Nachfolger zunächst nach Mt 4 17 in den Formen des Vorläufers auftreten, jenen diesem auf dem gebahnten Wege nachfolgen und rasch auch zuvorkommen zu lassen. Den Moment, in welchem der aufsteigende Geistestäufer und der niedersteigende Wassertäufer sich ungefähr gleichstehen und sich zum letztenmal berühren, benützt der Evglst, um in einem Abschnitte, welcher die Kehrseite zu der retrospectiven Betrachtung Jesu über den Täufer Mt 11 2—19 = Lc 7 18—35 bildet, den prophetisch vorausblickenden „Schwanengesang" des Täufers einzufügen (Br 123f). Der 5 33—36 10 40 41 schon ganz der Vergangenheit angehörige Täufer fasst hier nochmals sein ganzes Zeugniss von der Hoheit des nach ihm kommenden Stärkeren zusammen, wobei freilich seine Rede, trotzdem dass sie nach 34 36 (Rückbeziehung auf 1 33 Mt 3 7 = Lc 3 7) als Rede des Täufers gekennzeichnet wird, ganz ähnlich, wie im vorigen Abschnitte diejenige Jesu selbst, je länger, desto mehr zu einer Reflexion des Evglsten über die Stellung des Täufers zum Sohne Gottes wird (Köhler 71 132f). Stehen doch beide Reden geradezu im Verhältniss der Continuität zu einander, wie 32 aus der Wiederaufnahme des Gedankens von 11 mit demselben tragisch fortführenden καί erhellt. Anerkanntermaassen mischen sich 31 32 Elemente aus dem Selbstzeugnisse des johann. Christus in die Täuferrede (Ws, Lehrbegriff S. 269), und die Ideenassociation 32 33 ist nur „ein Nachhall des Prologs" (Mr-Ws). Im Abschnitte 33—36 findet vollends jeder Gedanke und jedes Wort seine Parallelen in den Christusreden, und geht Alles mindestens in dem Grade wie 1 15 29 30 36 über den Gesichtskreis des geschichtlichen Täufers hinaus. Indessen bedarf die Thatsache, dass dem Täufer wie 1 6—8 15 19—37, so auch hier noch einmal eine so breite Darstellung gewidmet und dabei alle Mittel aufgewendet werden, um seine bloss vorbereitende, vorübergehende und untergeordnete Stellung zu Christus recht unzweideutig und unmissverständlich zu kennzeichnen, noch einer weiteren Erklärung. Diese wird füglich in der Bedeutung gefunden, welche nach Act 18 24—19 7 der Johannesschule noch längere Zeit nach Jesu Hingang zukam (Wzs, Ap.Zt 529f), sofern dieselbe zunächst mit der Christusgemeinde rivalisirte, dann aber in dieselbe über- und in ihr aufging (Pfl 779). Daraus, dass ein solcher Erfolg erst unter dem Einflusse der paul. Predigt möglich war, geht freilich nochmals hervor, dass der wirkliche Täufer sich anders zur Frage nach der Messianität Jesu gestellt hat, als Joh ihn thun lässt (s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19). Wohl aber wird das Verhältniss der beiderseitigen Gemeinschaften, wie es sich später gestaltet hat, hier auf die Stifter selbst übertragen. Die Johannesgemeinde scheint das Taufen ausschliesslich für sich in Anspruch genommen zu haben. Dem entgegen tauft hier neben Johannes auch Jesus, wie später seine Gemeinde. Darum weist andererseits auf ihn und sein Thun der Täufer selbst hin, und lernen seine eigenen Jünger hier um, wie die „nur von der Taufe des Johannes Wissenden" Act 18 25 19 3. Sollte etwa ein Mann aus diesen Kreisen, die sich in Apolios zugleich auch mit dem Alexandrinismus berührten, für die johann. Darstellung aufkommen, bzw. bei der Abfassung des Werkes betheiligt sein, so würde sich das auffallende Interesse, mit welchem er die den Johannes und seine Schule betreffenden Bilder gezeichnet hat (vgl. auch noch 5 33 35 10 41), aus seinem eigenen Bildungsgange erklären (so Tobler, Evangelienfrage 88f; ZwTh 1860, 201). Auf diesem Wege und in Anbetracht der Wahrscheinlichkeit, dass es auch sonst dem Evglsten nicht an einzelnen Anhaltspunkten eigenthümlicher Erinnerungen fehlt (s. Einl. III 3), erledigt sich der herkömmliche Einwand, die Kritik könne keine einleuchtenden Motive für die vielen Neuerungen des johann. Berichtes beibringen.

Jesus in Samarien. 4 1—42. Vorgänge wie die 3 25 26 berichteten konnten dazu führen (daher οὖν), dass 1 Jesus (אD, besser wohl ὁ κύριος, wie auch 6 23 11 2 20 18 21 12, s. zu Lc 5 8 13 15), der als längere Zeit an der Nordgrenze Judäas verweilend gedacht ist, von den Sorgen der Pharisäer (s. zu 1 24) über seinen wachsenden Anhang vernahm. Wiederholung des Namens und Präsentia sind durch die Wörtlichkeit der wiedergegebenen Kunde bedingt. Diese Taufe ist

nach 3 22 nicht mehr bloss die johann. Wassertaufe, sondern schon die 1 33 geweissagte. Sofern eine solche aber doch angesichts des Taufbefehles Mt 28 19 als Antecipation erscheint, erfolgt sofort 2 eine an die actio ministralis I Kor 1 14—17 erinnernde Remedur (über καίτοιγε s. zu Act 14 17) in Berücksichtigung der Thatsache, dass die Taufe erst nach Jesu Tod in der Gemeinde aufkam; vgl. Thm, ZwTh 1876, 369. H. Htzm ebend. 1879, 401—15. Da solche frühreife Erfolge nur dazu dienen konnten, vorzeitige Conflicte hervorzurufen (Spur des synopt. Pragmatismus), verlässt er, dessen „Stunde noch nicht gekommen war" (2 4), den judäischen Boden vollends; s. zu v. 44. Nach Joh kommt es zu einer galiläischen Wirksamkeit nur in Folge zeitweiliger Einstellung der judäischen. Mit 3 = Mc 1 14 Mt 4 12 verbindet sich hier 4 der Durchgang *durch Samarien* (s. zu Lc 9 51), aber in umgekehrter Richtung als im lucanischen Reiseberichte. So kommt er 5 *nach einer Stadt Samariens hin, die Sychar hiess,* nach Hier. (Onom. ed. Lagarde 66) Corruption für Συχέμ Gen 33 19 Act 7 16 oder Σίκιμα Gen 48 22 Jos 24 32, später Neapolis (Jos. Bell. IV 8 1), jetzt Nablus. Einen nicht näher bestimmbaren Ort mit Namen Sichar oder Suchar kennt übrigens auch der Talmud, Baba Kamma 82, Menachot 64. Gleichwohl räth die neuere Geographie lieber auf den Flecken Askar (samaritisch Ischar), der ebenso am östlichen Fusse des Ebal liegt, wie Sichem am südlichen; vgl. Hier. Onom. 154: Sychar ante Neapolim juxta agrum quem dedit Jacob filio suo. Der Jakobsbrunnen liegt an der grossen Strasse von Judäa nach Samaria, höchstens eine halbe Stunde südlich sowohl von Askar, als von Nablus. Darauf, dass hier ein bestimmter geographischer Hintergrund vorschwebt, der Name also so wenig erfunden ist, wie 3 23 Aenon und Salem, dürfte schon die nachbarschaftliche Lage dieser Ortschaften weisen, wie auch Bethania 1 28 ungefähr dem gleichen Breitegrad angehört haben muss. Das οὕτως 6 ist nicht Anaphora participii (gewöhnliche Ausl.), was nach Act 20 11 27 17 Stellung vor ἐκαθέζετο erfordern würde, sondern = ἁπλῶς, ὡς ἔτυχε (Chrys.), ohne Weiteres, ohne Umstände (Ldt), also auf den Boden. Wie der altheilige Ort des Jakobsfeldes, so erscheint auch die Stunde bemerkenswerth. Die röm. Zählung würde zur Sitte des abendlichen Wasserholens stimmen, die babylonische aber motivirt einerseits Ermüdung und Durst Jesu, andererseits die Möglichkeit eines Gesprächs unter 4 Augen. Die γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας 7 ist nicht aus der 2 Stunden weit entfernten Stadt Samaria (Schomron, damals Sebaste), sondern *ein samaritisches Weib.* Jesus aber erkennt „den Willen dessen, der ihn gesandt hat" 34, und knüpft mit ihr an in Form einer Bitte um einen Trunk Wassers. Der Grund, wesshalb Jesus die Dienste der Frau in Anspruch nahm, lag 8 in der Abwesenheit der Jünger; dieses γάρ wird vergessen, wo man schon die Bitte 7 im geistlichen Sinn fasst, was überdies im Munde Jesu diesem Weibe gegenüber undenkbar ist. Wie übrigens Jesus, so erscheinen auch seine Jünger als über dem gewöhnlichen jüd. Vorurtheil stehend, wenn sie in der Stadt Speise kaufen; vgl. aber Lc 9 52. Auch die rabbinischen Bestimmungen hinsichtlich des Verkehrs mit den Kuthäern gehen keineswegs durchweg im Tone der strengeren Observanz. Jedenfalls zeigt sich 9 die Frau darüber verwundert, dass für Jesus die Schranken, welche sonst Menschen von Menschen scheiden, nicht zu bestehen scheinen. Das ℵD Cod. it fehlende οὐ γὰρ συγχρ. κτλ. negirt freundschaftlichen Verkehr; s. zu Lc 17 17 Act 10 28. Im 1. Gang des Gesprächs sucht 10 Jesus An-

knüpfung im religiösen Bedürfnisse der neugierigen Frau. Da es sich doch einmal um Geben und Nehmen handelt, so wäre es, wenn sich die Frau auf *die Gabe Gottes,* im Gegensatz zu ihrer vergänglichen Gabe, den Inbegriff und das Urbild alles dessen, was Gabe heisst, die δωρεά schlechthin, die δωρεά ἡ ἀληθινή, verstünde, Himmlisches und Irdisches zu unterscheiden und zu beurtheilen wüsste, an ihr gewesen, zu bitten; es wäre die Initiative des Gesprächs auf ihrer Seite gelegen: *so hättest du* (nachdrucksvoll) *gebeten und er dir gegeben lebendiges Wasser* = מַיִם חַיִּים wie Jer 2 13 Doctr. XII ap. 7 2 im Gegensatze zum Cisternenwasser, Quellwasser (vivi fontes) als Bild für alles göttlich Erquickende, geistig Belebende, hier insonderheit für die Gabe aller Gaben (Lc 11 13), dem auch 7 37 39 mit gleichem Anklang an Jes 55 1 verheissenen Geist (Bg-Crus, Hfm, Ldt, Kl), die benannte Grösse für das Abstractum ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ; vgl. JSir 15 3 Bar 3 12. Dass aber die angerufenen Bedürfnisse der Seele nicht gar tief waren, erhellt aus der hölzernen Antwort 11, welche gerade wie 2 20 3 4 nur dem sinnlichen Klang der Worte gilt. Die auch III Joh 10 vorkommende Verbindung οὔτε ... καί ist selten: *weder hast du ein* ἄντλημα = haustrum, mit einem Strick versehenes Schöpfgeschirr, *noch ist der Brunnen untief.* Das auf seinem Grunde vorhandene Wasser (der jetzt noch 23 Meter tiefe, früher viel tiefere Brunnen ist freilich nur eine Cisterne) kannst du also nicht meinen, hättest du aber anderes und besseres, so müsstest du 12 *grösser,* vornehmer, mächtiger (8 53) sein, *als unser Vater* (denn auf ihre Abstammung von dessen Sohn Joseph legten die Samariter grosses Gewicht, Jos. Ant. XI 8 6) *Jakob,* auf welchen die samaritanische Ueberlieferung die Anlegung des Brunnens zurückführte. Ihm war er gut genug, und die Reichhaltigkeit des Brunnens erhellt zugleich aus dem Satze καὶ αὐτὸς ... τὰ θρέμματα (= pecora) αὐτοῦ. Jesus benimmt ihr 13 zunächst den Irrthum, als handle es sich um ein sinnliches Wasser, indem er diesem, welches nur das Bedürfniss des Moments hebt, 14 ein Wasser entgegensetzt, welches allem Dürsten, wie das Brod 6 35 allem Hungern des Menschen ein principielles Ende macht, indem es eine, ihn für immer befriedigende, neue Gedankenwelt erschliesst (O. Htzm 213). Wie hier das Ziel der persönlichen Entwickelung als Ruhe, so ist es unter dem anderen möglichen Gesichtspunkt aufgefasst, wenn die Weisheit sagt JSir 24 21 οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Einerseits wird die Sehnsucht Ps 42 2 immer intensiver erweckt, andererseits auch immer vollständiger gestillt; vgl. das Lebenswasser Apk 7 17 21 6 22 1. Hier ist übrigens εἰς ζωὴν αἰώνιον mit ἁλλομένου, wie 6 27 mit μένουσαν zu verbinden und die Versuchung, ὕδατος ἁλλομένου als einen, sonst nicht vorkommenden, Begriff für sich (Springwasser) zu fassen, abzuweisen, obgleich allerdings das Bild einer unaufhaltsam Wasser aufwerfenden Fontäne zu Grunde liegt (Maldonatus). Aber ein solche Springfluth, wie sie in Gartenanlagen und Tempeln, namentlich in römischen Häusern zu sehen war (Varro, Res rust. 1 13 locus ubi saliat aqua. Suet. Oct. 82 in peristylo saliente aqua), kehrt, so hoch sie auch aufgestiegen sein mag, doch immer wieder zur Erde zurück; den Wasserstrahl, welchen das Schöpferwort des Logos hervorgerufen hat, bannt kein Gesetz der Schwere mehr: ein eigenster Triebkraft folgender Prozess, der aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit reicht. Das Weib, „auf himmlische Dinge eben nicht eingerichtet" (Schw 37), versteht 15 das Wort von irgend einem Wunderwasser, das mühelose Befriedigung schenken werde (Mr-Ws). Daher die Bitte, halb ernst, halb scherzend

gemeint: hast du solches Wasser, so mach' es kurz, gib es her! Dann brauche ich wenigstens nicht mehr διέρχεσθαι, aus ziemlicher Entfernung durch das Feld hierherzukommen. Da sie somit auf den ersten Angriff nicht reagirt, sucht Jesus **16** auf einem anderen Wege zum Ziele zu gelangen: er spricht ihr, statt in's Herz, in's Gewissen und wartet von da auf ein Echo. So Grosses, wie sie unbewusst erbeten hat, empfängt man nicht mit lächelndem Munde. Darum bringt er den dunkeln Punkt ihres Lebens zur Sprache. Als Herzenskundiger (2 25) weiss er wohl, dass das Weib seiner Bitte, mit ihrem Manne wiederzukommen (ἔρχεσθαι wie 14 18 Lc 19 13), nicht wohl willfahren kann. In der That zeigt sich die Frau jetzt **17** betroffen und wortkarg; mit einer halbwahren Antwort sucht sie auszuweichen. Als Hauptbegriff (denn dem Gatten steht der Buhle gegenüber) nimmt ἄνδρα die 1. Stelle jedenfalls in der Antwort Jesu, nach ℵCDL auch schon in derjenigen des Weibes ein. Zu καλῶς vgl. 8 48 Mc 7 6 = Mt 15 7 Lc 20 39. Jesus erklärt und beschränkt es sofort **18**. Demnach war das Weib eine Geschiedene oder Wittwe; im Uebrigen s. zu 29. Nur sehr indirect enthält, was sie **19** entgegnet, ein Bekenntniss ihrer Sünde (Stier). Deutlicher ist, dass sie dem Gespräch eine Wendung gibt nach einem Punkte, der für einen Propheten (einen solchen erkennt sie in Jesus aus ähnlichen Motiven wie Nathanael 1 49) wichtiger sein müsse, als ihre Liebesgeschichten. Hat sie doch den Garizim vor Augen und braucht nicht lang zu suchen. Dass er ein Prophet ist (= Lc 7 39, vgl. Thm 451), soll ihn befriedigen und von weiterem Inquiriren abhalten (dW). Die national-religiöse Frage, welche sie **20** dazwischen wirft, beschäftigte die Gemüther schon längst (Jos. Ant. XIII 3 4) und betraf den Berg, auf welchem kaum über 100 Menschen, welche heute die samaritanische Gemeinde darstellen, noch immer ihre Ceremonien verrichten. Statt Ebal, wo nach Dtn 27 4 die Israeliten Gott das erste Dank- und Friedensopfer darbrachten, interpolirte nämlich der samaritanische Text Garizim, welcher Berg auch Dtn 11 29 27 12 als Stätte des zu sprechenden Segens vorkommt. *Unsere Väter* sind entweder die Erzväter, die auf Bergen anbeteten, und von welchen die Frau ohne Weiteres behauptet, sie hätten dies auch auf Garizim gethan (griech. Ausl.), oder besser, da ἡμῶν dem ὑμεῖς correspondirt, die Vorfahren der Samariter seit den Zeiten des Nehemias (neuere Ausl.). Die vorgelegte Frage beantwortet Jesus **21** so, dass er auf einen höheren, zwar Jes 66 18—23 Mal 1 11 Jer 3 16 vorbereiteten, an und für sich aber noch der Zukunft vorbehaltenen Standpunkt tritt, von welchem aus die Streitfrage ganz verschwindet. Wenn man Gott als πατήρ (historisch betrachtet proleptische Bezeichnung, Mr, Ldt) kennen lernt, fällt die örtliche Beschränktheit der Anbetung von selbst weg. Denn die Vermittlung jener Erkenntniss ist eine rein sittliche, geistige. Mit dieser Abrogation der Dtn 12 5 ausgesprochenen Ausschliesslichkeit der Cultusstätte ist das Bittere gemildert, was in seiner Entscheidung für die Frau liegen musste, sind aber auch alle Träume von einer noch zukünftigen Erhebung Jerusalems zum christl. Centralheiligthum gerichtet (Hgstb). Mit der Antwort auf das Wo der Anbetung verbindet Christus, indem er zugleich von der Zukunft auf die Gegenwart blickt, **22** Aufschluss über das Was der Anbetung. Denn vom Gegenstande der Adoration hängt ihr Modus ab. Für die Anbetung der Samariter ist jenes aber in Dunkel gehüllt: daher οὐκ οἴδατε . . . . οἴδαμεν. Ganz wie Act 17 23 ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, so beten im Gegensatze zu den Juden (Ps 76 2 γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ θεός)

die, als Vertreter der Heidenwelt behandelten (s. zu Lc 10 1), Samariter an ὃ οὐκ οἴδατε. Im Objectsaccusativ des Relativs ist nämlich der Dativ oder Accusativ (Beides kann bei προσκ. stehen) des Demonstrativs eingeschlossen; nicht also = ὃ ὑμεῖς προσκυνεῖτε οὐκ οἴδατε. Das Neutrum steht, weil ihnen Gott nicht an und für sich, sondern vielmehr das unbekannt ist, was man an ihm haben kann und soll (Ldt). Den Gott des Heils haben nur die Juden, das Volk der Heilsgeschichte (ἡ σωτ. ἐκ τῶν Ἰουδ. ἐστίν = Rm 9 4 5), an ihm; ihnen zählt sich darum Jesus hier, einer Samariterin gegenüber, selbst mit ἡμεῖς προσκυνοῦμεν zu; vgl. auch 9 Ἰουδαῖος ὤν und das „Haus des Vaters“ 2 16 17, unter Umständen auch 1 11 τὰ ἴδια. Das προσκυνοῦμεν ist also so wenig vom christl. Standpunkt aus gesprochen, als προσκυνήσετε 21 etwa den gemeinsamen Standpunkt der Juden und Samariter vertreten hat, da vielmehr ἐν Ἱεροσ. nur den Punkt angibt, wohin die Samariter ihre Gottesverehrung nach Ansicht der jüd. Orthodoxie zu verlegen hätten (gegen Hgf, Einl. 722: Jesus meine mit ὑμεῖς Samariter und Juden zusammen und nehme als Vertreter der Christenheit mit ἡμεῖς eine über den nationalreligiösen Gegensatz erhabene Stellung ein). Vielmehr wird hier das Judenthum als legitime Vorstufe des Christenthums proclamirt. Aber auch dieser Vorzug Israels vor Samaritern und Heiden wird 23 allerdings dereinst (vgl. 21; den gemeinsamen Gegensatz dieser beiden parallelen Verse zu 22 übersieht Hgf) seine Bedeutung verlieren und verliert sie schon jetzt (wie νῦν 5 25), sofern ja der Urheber der neuen Gottesverehrung schon anwesend, οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί, Subjecte einer ihrer Idee entsprechenden Religion, schon vorhanden sind. Das ἐν πνεύματι hebt die Wahl zwischen בָּהָר הַזֶּה oder בִּירוּשָׁלַיִם auf. Im Bereiche der σάρξ verweilt jede Religion, die an Aeusserlichkeiten wie Zeit- und Ortsbeschränkungen, Handlungen und Geberden, Ritus und Ceremonien gebunden ist. Hier reflectirt sich die Idee Gottes bloss auf halbwahre, bethätigt sich die Anbetung auf bloss symbolische Weise. Dem Bereiche des Typus und Symbols sind entrückt die ἀληθινοὶ προσκυνηταί (Ldt), deren Anbetung „in der Freiheit und Erhabenheit des Geistes über allem Sinnlichen, Zeitlichen, Vergänglichen“ (Ew) dem Wesen des angebeteten Objects entspricht: also die subjectiv wahre Anbetung des objectiv wahren Gottes. Insofern liefert der Begriff der ἀλήθεια hier eine Exegese zu dem vorangehenden πνεῦμα, wie 1 17 zu χάρις. Die wahre Anbetung wird also nach ihrer formalen (Verlauf von rein geistigen Actionen), wie nach ihrer materialen Seite (adäquate Gotteserkenntniss) beschrieben. Darum ist auch bei ἐν πνεύματι nicht die Frage zu erheben, ob göttlicher oder menschlicher Geist gemeint sei, sondern es ist das Element der Innerlichkeit, Unabhängigkeit von localen Bedingungen überhaupt gemeint (Jacoby, JdTh 1873, 538). Und das Alles ist nicht etwa eine Grille der betreffenden Subjecte; *denn auch der Vater* selbst *sucht*, trachtet darnach, sich *so beschaffene* (τοιούτους nachdrücklich vorangestellt) als seine *Anbeter* zu erziehen; vgl. I Reg 8 27 Jes 66 1 Mch 6 6—8 Ps 50 9—13. Und warum dies? Weil er 24 seinem Wesen zufolge nicht anders wahrhaft angebetet werden kann, jede andere Anbetungsweise ihm heterogen ist, also auch die in Tempeln, s. zu Mc 14 58 Lc 17 21 Act 7 48 17 25. Nur der Geist kann sich mit dem Geist wirklich berühren. Daher πνεῦμα ohne Artikel als Prädicat voran, s. zu 1 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Damit ist der at. Gottesbegriff in einer Ex 20 4 Jes 31 3 nur angestrebten Weise überboten. Vgl. Aug. Tract. in Joh 15 24: Dominus docet mulierem: mulier crede mihi: quia nisi

credideritis, non intelligetis. Non in monte isto, non in templo, sed in spiritu et veritate .... Si corpus esset Deus, oportebat eum adorari in monte, quia corporeus est mons: oportebat eum adorari in templo, quia corporeum est templum .... 25: audivimus et manifestum est: foras ieramus, intro missi sumus. O si invenirem, dicebas, montem aliquem altum et solitarium: credo enim quia in alto est Deus, magis me exaudit ex alto .... Prope est dominus, quibus? forte altis? his qui obtriverunt cor. Mira res est: et in altis habitat et humilibus propinquat, humilia respicit ... Quaerebas ergo montem? descende ut attingas ... Ergo intus age totum, et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. Somit lässt Christus hier keinerlei Schranken bestehen, in welche das engherzige Wesen des von religiösen Bedürfnissen dunkel geleiteten Menschen die Gottesverehrung einengen möchte, damit nur, was jenseits der Marksteine liegt, um so gewisser und ungetheilter menschliche Domäne bleibe. Vielmehr soll den wahrhaftigen Anbetern gleichmässig für Festtag und Werktag abgenommen sein die Schuldigkeit, nach dem Fleische zu leben Rm 8 12, und dafür die λογικὴ λατρεία Rm 12 1 über allen heiligen und profanen Boden gleichmässig sich verbreiten, vgl. Jak 1 27. Der richtige Reformationstext!

Die Frau war unangenehm berührt durch die Entscheidung der Controverse; für die Belehrung hat sie kein Ohr, nur ein bitteres Herz wegen des Minimums von Beschämung, das sie enthielt. Sie will daher 25 das Gespräch abbrechen (Lck, dW), indem sie die Entscheidung der Controverse und alles dessen, was etwa noch dunkel geblieben war (ἅπαντα), auf die Ankunft des competenteren Richters, des Messias, verlegt, den nach Gen 15 5—7 49 10 Num 24 7 Dtn 18 15 die Samariter freilich nicht als politischen Restaurator und König, sondern als göttlichen Offenbarer und Erneuerer des Garizim-Cultus erwarteten, übrigens השהב nannten. Das nomen proprium (denn im Gegensatze zu 1 42 fehlt der Artikel) Messias ist dem Weibe von Joh geliehen; doch konnten die in Sichem wohnenden jüd. Apostaten (Jos. Ant. XI 8 6) den Ausdruck bekannt gemacht haben, wie denn jüd. Ideen in der unmittelbaren Nachbarschaft überhaupt geläufig werden mussten (Schw 38). Jetzt aber hält Jesus 26 die Frau fest mit den Worten ἐγώ εἰμι, wie es in entscheidender Weise durch das ganze 4. Evglm hindurchklingt. Denn nur der Wortverstand bleibt bei dem contextmässigen Prädicat Μεσσίας stehen; s. zu 8 24. Aber 27 *darüber* (ἐπὶ τούτῳ = sur cela) *kamen* (א ἐπῆλθαν = supervenerunt) *seine Jünger*, und das Gespräch wird an einem Punkte abgebrochen, wo es eigentlich hätte anfangen sollen, wenn die Bekehrung der Frau hätte geschildert werden sollen (gewöhnliche Ausl.). Die Jünger wundern sich, weil ein Rabbi sich mit Weibern, als mit Menschen, die für die Theologie (γράμματα 7 15) verloren sind, nicht zu unterhalten pflegte. Also gerade, wie zuvor 9 die Samariterin über die Nichtachtung der nationalen Schranke gestaunt hatte. Dennoch wagt in ehrfürchtiger Scheu *Keiner* zu sagen: *was begehrst du oder,* wenn du nichts begehrst, *was redest du* dann *mit ihr?* In Folge dieser Unterbrechung (οὖν) eilt 28 die Frau hinweg und lässt im Eifer ihr ὑδρίαν zurück. Auch hier ist zunächst nur der Trieb wahrzunehmen, die Neuigkeit in der Stadt zu verkündigen und die Leute zur Erprobung des etwaigen Messias herbeizurufen. Denn 29 auf μήτι steht, wie immer und sonderlich in der synopt. Parallele Mt 12 23, eine verneinende Antwort zu erwarten. Der eigene Eindruck ist nicht gross genug, um durchaus verlässlich zu erscheinen. Aus dem *Alles, was ich gethan habe,* geht schliesslich noch hervor, dass die Ehe mit den 5 Männern 18 keineswegs immer durch den Tod gelöst worden war. Einen wirklichen Gegensatz zu dem regelmässigen Unglauben der

Juden bildet erst der Glaube der 30 herauskommenden Samariter: ἤρχοντο wie 20 3 von der unvollendeten Handlung. *Einstweilen* 31, d. h. nach dem Gehen des Weibes und vor der Ankunft der Samariter, *baten ihn die Jünger* zu essen: gespeist von der Lust der Arbeit und von der Freude am eben jetzt erst sichtbar werdenden Erfolg bedarf er erst der Aufforderung hierzu. Zur Erklärung dieses Befundes (nicht aber, als weise der johann. Christus irdische Nahrung grundsätzlich zurück) spricht er aus der Empfindung innerer Erquickung und Befriedigung durch Erfüllung seines Berufes 32: *ich habe eine Speise.* Zwar steht erst 34 βρῶμα, hier dagegen βρῶσις: gleichwohl ergibt sich auch für letzteres aus dem Hinzutritt von φαγεῖν die Bedeutung des ersteren; s. auch zu 6 27. Ohne φαγεῖν wäre allerdings zu übersetzen: für mich gibt es ein Essen (Ws, Kl, Thm 454). Synopt. Grundstellen sind Mc 3 20 35 6 31 8 16, letztere namentlich für die Frage des bei Joh stehenden (vgl. den ganz analogen Fall 10) Missverstandes 33. Seiner Beseitigung dient die Verdeutlichung von 32 in 34: *meine Speise,* das Mittel meiner Selbsterhaltung, liegt in dem Bestreben (so wollte man ἵνα rechtfertigen; sofern aber die eigentliche Nahrung in dem ποιεῖν selbst gegeben ist, umschreibt der Satz mit ἵνα auch hier nur die Infinitivconstruction; s. zu 1 27), *den* auf die Erfüllung meines Berufes gerichteten *Willen* des Vaters fortwährend *zu thun* (ποιῶ ℵA statt des, dem Ausdrucke des Vollendungsactes τελειώσω conformirten, ποιήσω BCDL): Parallele zu Mt 4 4; vgl. Ritschl II³ 41 241 III³ 424. Auch hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass nur geistiges Leben wahrhafte Wirklichkeit besitzt, Leibesleben bloss Werth hat, sofern es die Symbole dafür liefert (O. Htzm 214). Das τελειώσω ist nicht auf die eben erst begonnene Bekehrung der Samariter zu beschränken, sondern Christi Mission ist es, das ganze Offenbarungswerk auf eine Stufe zu erheben, die im Vergleich mit allem Früheren τελείωσις ist, vgl. 17 4. Diese seine höhere Auffassung des Moments soll 35 im Gegensatze zu der ordinären Werthung desselben auf Seiten der Jünger Begründung finden. Werden nun diese aufgefordert, ihre Augen der Thatsache zu erschliessen, *dass die Felder* (χῶραι = regiones) *weiss* (reif, vgl. Ovid. Fast. 5, 357), also bereit *zur Ernte sind,* so kann das nur im Hinblicke auf die Herzueilenden gesagt sein (Chrys.). Da nun aber nach 36 37 der Ausnahmscharakter des vorliegenden Falles darin besteht, dass die ἐργάται mit dem σπείρων Mt 13 37 zugleich Belohnung finden, Aussaat und Ernte mithin wunderbarer Weise zusammenfallen, kann es nur das Auseinandertreten beider Ereignisse im gewöhnlichen Naturverlauf bedeuten wollen, was als Ansicht der Jünger mit ὑμεῖς λέγετε eingeführt wird, gleichviel, ob man nun darin eine Art Sprüchwort (vgl. Mt 16 2) oder ein chronologisches Datum finden und demgemäss das Ereigniss trotz der zur Jahreszeit nicht recht stimmenden Notizen 1 2 6 7 in den December (die Meisten, auch O. Htzm 114 150 214) oder Januar (Aeltere, auch Keim III 17 61) setzen mag. Denn allerdings beginnt für Palästina die Aussaat schon im October und November, während der Beginn der Ernte in den April fällt. Der τετράμηνος scil. χρόνος würde, als (übrigens nicht nachweisbares) Sprüchwort (= adhuc seges in herba) gefasst, diese Frist auf ein Minimum reduciren, also seine Prägung eher in tröstlicher Tendenz (Grotius), als etwa in Bezug auf Geschäfte empfangen haben, die man auf die lange Bank schieben möchte (Maldonatus). Doch könnten die Worte möglicher Weise als Trimeter acatalecticus (καὶ ὁ zu lesen χώ) aus einem fremden Zusammenhang hierher ver-

schlagen worden sein. Aber auf keinen Fall kann auch ἔτι (fehlt erst DL syr Cur) in den Vers hereingezogen werden; damit aber wird die ganze Aussage nicht auf einen beliebig hinzuzudenkenden, sondern auf den eben statthabenden Zeitmoment fixirt; vgl. Jon 3 4. Die eben erst grünenden Felder strahlen dem geistigen Auge schon im weissen Ernteschmuck. Um der Correlation mit diesem ἔτι willen möchte man ἤδη, dessen Stellung in ℵB noch unerkennbar, bei den folgenden Zeugen eine schwankende ist, lieber noch zu 35 (Ldt, Mr-Ws, Schz), als zu 36 (gewöhnliche Erkl.) ziehen. Aber für die Stellung am Ende lässt sich nur I Joh 4 3, für die am Anfang Joh 4 51 7 14 15 3 geltend machen, und auch bei letzterer Verbindung steht es im Gegensatze zu ἔτι. Nicht erst in 4 Monaten, sondern schon *jetzt empfängt der Erntende Lohn*, indem er (denn das καὶ συνάγει ist explicativ zu fassen) *Frucht* (den Inhalt des Lohnes) in die Scheune des ewigen Lebens *einsammelt*. Letztere Wendung deutet an, dass es sich hier um geistige Aussaat und um immer bleibenden Gewinn handelt. Im Allgemeinen ist Jesu Beruf der des Säemannes, als solcher hat er soeben Samen ausgestreut. Aber wie die heilsbegierig herauskommenden Samariter beweisen, ist jetzt schon die Zeit des Schnitters angebrochen. Das hat Gott so gefügt, damit diesmal der Säemann auch Antheil habe an der (sprüchwörtlichen, Jes 9 2 Ps 126 5 6) Erntefreude, gleichsam durch Vorwegnahme einer Erstlingsernte. Daher bedeutet ὁμοῦ hier, wo es sich um den Zeitmoment handelt, *gleichzeitig* (so die Meisten), nicht etwa bloss gemeinsam. Die Voraussetzung der Personalverschiedenheit des Säemannes und des Schnitters wird 37 gerechtfertigt und durch ein Sprüchwort belegt. *Denn in diesem Falle*, bei der 35 besprochenen Ernte, *ist die Rede* (ὁ λόγος = τὸ λεγόμενον) *wahr*. Folglich ist ἀληθινός nicht attributives, sondern prädicatives Adjectiv. Anderenfalls wäre zu übersetzen: hierin findet der wahre Spruch statt (locum habet). Weil man es so, als Epitheton, zu λόγος zog, setzte man (A rec.) den Artikel, welcher übrigens sich auch mit der Fassung als Prädicat verträgt: hierin ist der Spruch der seinem Gedanken entsprechende, hat seine Wahrheit. Auf keinen Fall ist ἀληθινός einfach = ἀληθής (dW), sondern will den vorliegenden Fall, da es sich um das Verhältniss der Lebensarbeit Jesu zu derjenigen der Jünger handelt, als denjenigen bezeichnen, in welchem das sonst vom gemeinen Leben abstrahirte Sprüchwort „der Eine sät, der Andere erntet" seine urbildliche Realität gewinnt. Das ist der Punkt, auf welchen es ganz zutrifft und gleichsam von vornherein gemünzt war. Das Sprüchwort klingt Job 31 8 Mch 6 15 Mt 25 24 = Lc 19 21 freilich nur im bösen Sinne an, aber auch die Griechen sagen ἄλλοι μὲν σπείρουσ᾽ ἄλλοι δ᾽ αὖ ἀμήσονται (Grotius und Wettstein). Mit Nachdruck steht 38 ἐγώ, weil sein Verhältniss zu den Jüngern in Frage ist. Der „Säende" erscheint zugleich als „Herr der Ernte" Mt 9 38 = Lc 10 2. Das ἀπέστειλα (ABCL) oder ἀπέσταλκα (ℵD) aber ist nur zu verstehen vom Standpunkte der Zukunft aus. Der verklärte Meister sieht nämlich auf die Zeit zurück, da er die Jünger aussandte, wie daraus hervorgeht, dass εἰσεληλύθατε gleichzeitig mit der Sendung gedacht ist. Das nur hier bei Joh stehende κοπιᾶν τι erinnert allerdings an I Kor 15 10 (Hgf, Vkm), steht aber wie II Tim 2 6 von der im Verhältniss zur freudevollen Ernte viel mühevolleren Säemannsarbeit. Der Plural ἄλλοι erklärt sich, trotzdem dass im Zusammenhang nur der gemeint ist, welcher durch sein Gespräch mit der Samariterin den Anstoss zur Bekehrung der Samariter gegeben hat, doch leicht als Plural der Kategorie aus

dem Gegensatze zu ὑμεῖς. Die Jünger treten in fremde Ernte ein, nehmen die Arbeit schon da auf, wo sie bereits einigermaassen dankbar und lohnend wird. Aus Veranlassung der Rede des Weibes *wurden* 39 *viele der Samariter gläubig:* eine antecipatorische (daher gestrichen von Cramer, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheit en wijsbegeerte VII 1, 1890, 47—49) Bemerkung, da sich erst 40 in ἦλθον das ἤρχοντο 30 vollendet. Und zwar gibt sich der Glaube der Samariter als ein wirkliches Verlangen kund. Das οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν Lc 9 53 setzt sich um in eine Bitte, *bei ihnen einzukehren,* welcher Jesus auch entspricht. Als normaler Glaube erscheint er auch darin, dass sie 41 διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ glaubten, ohne dass etwa von Wundern die Rede wäre, welche Jesus in Samarien gethan (anders 45). Der rechte Glaube beruht auf eigener Erfahrung (anders 42), gemacht auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu. Der Ausdruck λαλιά *(Gerede)* 42 ist gewählt im Gegensatze zum λόγος Jesu. Dieser muss sich demnach auch den Samaritern wie 26 dem Weibe als Messias zu erkennen gegeben haben. Denn ὅτι bezieht sich nicht bloss auf οἴδαμεν, sondern auch auf ἀκηκόαμεν. Der Ausdruck ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ist johanneisch; vgl. I Joh 4 14.

Brunnen und Quellen sind im Leben einfacher Völker, zumal der Orientalen, die Stätten, wo sich alle ausserordentlichen Ereignisse, Begegnungen, Wiedererkennungen u. s. w. zusammendrängen. Daher auch eine stehende Scenerie nicht bloss im AT (Gen 24 11—20 I Sam 9 11 I Reg 17 10), sondern überhaupt in der Geschichte der Religionen. Oft ist namentlich die Legende von dem Buddhaschüler Ananda und dem Wasser schöpfenden Tschandalamädchen mit unserem Gespräch verglichen worden. Dieses stellt zunächst ein Seitenstück zu dem Gespräch mit Nikodemus dar (Hgstb), aber nicht so, dass etwa ihr rasch eintretender Glaube das Gegenstück zum Unglauben des jüd. Archonten bilden sollte (Br 145—147 und ihm folgend sowohl Wzs, EvG 386 f wie Ldt I 402 420). Von diesem unterscheidet sich die „Schwester der Sünderin wie des verlorenen Sohnes von Lc“ (Vkm 176) zu ihren Ungunsten schon insofern, als sie mit dem Gichtbrüchigen 5 14 (von 7 53—8 11 abgesehen) die letzten Reste der synopt. Sündergesellschaft darstellt. Nicht sie, die bloss Gelegenheitsursache zur Bekehrung ihrer Volksgenossen wird, sondern die Samariter selbst treten als Muster eines normalen, nicht durch gesehene Zeichen, sondern durch gehörtes Wort vermittelten Glaubens auf. In der Hauptstadt Judäas hat sich Jesus längere Zeit aufgehalten und keine Bekenner eines solchen Glaubens gefunden. Hier, draussen in der Welt, strömen sofort Samariter schaarenweise zu ihm hinaus und glauben schon nach 2 Tagen an den „Heiland der Welt“. Das vorangehende Gespräch dient nur dazu, diesen Universalismus der Auffassung des Heils von Jesu Seite her zu begründen. An sich aber sind gerade diese höchsten, Ansätze zu einer Art von Religionsphilosophie enthaltenden, Aussprüche einem leichtfertigen und sinnlichen Weibe, auf welche nach 19 29 42 nur das σημεῖον 18 einigen Eindruck hervorzubringen vermocht hat, gegenüber mindestens so unbegreiflich, wie das dogmatische Programm über den Heilswerth des Todes Jesu dem Nikodemus gegenüber. Beide aufeinander folgende Scenen sind daher vollkommen gleich zu beurtheilen. Ein zuverlässiges Referat kann hier wie dort schon desshalb nicht vorliegen, weil beide ohne Zeugen zu denken sind (Schw 241 f) und auch bei der unsrigen ebenso willkürlich Johannes als anwesend vorausgesetzt (Hgstb, Gdt, Ws), wie aus 4 34 geschlossen wird, Jesus habe die Sache nachträglich erzählt (Mr), oder endlich behauptet wird, die Jünger hätten das Weib später ausgefragt (Ldt). In Wahrheit benutzt der Evglst die Gespräche beider Auftritte als Anlass zur Entwickelung einer zusammenhängenden Reihe von Wahrheiten. Auf die Rede von der neuen Geburt, die der Einzelne zu erleben hat, folgt die Offenbarung von der Endlichkeit der alten Religionen, von der Ablösung aller sinnlichen Tempeldienste durch das absolute novum der Religion des Geistes und der Wahrheit, die „ergreifend grosse Zeichnung des Weltsieges des Christenthums unter dem Bildniss des

Meisters selbst, welcher der Zugführer dieses Sieges war“ (Km III 17), in seiner geschichtlichen Gestalt freilich erst ganz am Schlusse seiner Laufbahn und nur vor den Jüngern Worte gesprochen hatte, die ein Ende des vaterländischen Cultes in Aussicht stellen mochten. Unmöglich aber konnte der Sprecher von Mt 10 5 zugleich oder gar schon vorher geredet haben, wie hier das johann. Ideal, und noch viel weniger können seine Jünger dem herrschenden jüd. Urtheile so überlegen gewesen sein, wie schon 8 9 31 der Fall ist; vollends über ihren ganzen Anschauungskreis und das Maass ihres Verständnisses hinausgelegen ist die tiefsinnige Erörterung 35—38 (O. Htzm 134). Letzteres schon darum, weil diese Worte überhaupt keinerlei Art von Gegenwart haben, da sie einerseits die samaritische Ernte entschieden in die Zukunft verlegen (die Jünger erst werden 36 37 seiner Zeit die reichen Früchte der Aussaat Jesu pflücken; die Samariter „werden anbeten“ 21), andererseits denselben Erfolg wieder als persönliche That Jesu behandeln (Km III 16), der sogar 38 (vgl. dazu dW, Ldt, Ws, Schz) darauf zurücksieht (ἀπέστειλα, εἰσεληλύθατε), wie in Wirklichkeit nur unser Evglst selbst theils auf die den ganzen Zusammenhang 35—37 bedingende Stelle Mt 9 37 38 = Lc 10 2 (θερισμός und ἐργάται), theils auf den Bericht Act 8 5—8 14 hinblicken konnte. Also nicht bloss geweissagt wird letzteres Ereigniss (gewöhnliche Ausl.), sondern antecipatorisch dargestellt, indem Jesus selbst die ἀπαρχή der zukünftigen Samaritorernte einheimst. Im Uebrigen muss anerkannt werden, dass die ganze Stelle 31—38 zu denjenigen gehört, bezüglich welcher bis zur Stunde nur von einer tastenden und rathenden Exegese die Rede sein kann; vgl. gegen die oben gegebene, gewöhnliche Ausl. Instanzen bei Cramer (39—46) und gegen die Voraussetzung eines einheitlichen Zusammenhanges überhaupt van Manen (ThT 1891, 425—432). Auch hier liegen die Schwierigkeiten zuletzt in der Undurchsichtigkeit schriftstellerischer Machenschaften. Haben wir aber überhaupt einmal künstliche Geschichte vor uns, so mag es als eine nebensächliche Aufgabe der Findekunst allegorischer Exegese auch unbenommen bleiben, in den ἄλλοι, welche 38 κεκοπιάκασιν, den Evglsten Philippus als Bekehrer der Samariter, dem die jerusalemischen Apostel nur nachrücken (O. Htzm 58 100 214f), ja sogar denjenigen, welcher als Bahnbrecher der Heidenmission I Kor 15 10 περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασε (Thm 455f), in der Samariterin aber die Personification der Landschaft (so die kritische Schule), dann allerdings auch in der 18 doch mit irgend welcher Absicht gewählten Zahl 5 die 5 Abgötter (Jos. Ant. IX 14 4 πέντε ἔθνη . . . ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμάρειαν κομίσαντες) wiederzuerkennen; auch die 7 Gottheiten II Reg 17 28—31 werden auf die 5 Völker II Reg 17 24 zurückgeführt, welche der assyrische Grosskönig auf den Boden des umgestürzten Reiches Israel verpflanzte. Schwerlich ist aber als jetziger Mann (vielmehr Buhle) Jahve (dessen Verehrung nach Schlt 156 wegen Esr 4 2 3 als ungesetzliche Ehe gelten soll), eher der damalige Heros der Samariter Simon Magus gedacht, über welchen Act 8 9—13 18—24 in unmittelbarem Anschlusse an die Bekehrung der Samariter berichtet wird. Schon Hier. Epist. 86 (bzw. 108) ad Eust. denkt an den error Dosithei, indem er den samaritischen Propheten (Adv. Lucif. 23) für einen vorchristlichen Irrgeist nimmt. Diesen bringen nun aber die pseudoclementinischen Schriften als samaritischen Häretiker mit Simon zusammen (Hom. 2 23 Rec. 2 8—12), welchen nach Justin. Ap. I 26 „fast alle Samariter als obersten Gott bekennen und anbeten“. Derselbe hat nach Iren. I 23 1—4 die durch allerlei Weibergestalten hindurch gegangene Helena, die er als Buhlerin vorgefunden, zur Genossin und will nach Hom. 2 22 den Garizim an Stelle Jerusalems setzen, wie nach Rec. 1 54 die auf Garizim, statt in Jerusalem Anbetenden durch Dositheus abgehalten werden, in Jesus den Dtn 18 15 geweissagten Propheten zu erkennen. Unser Abschnitt charakterisirt sich somit durch doppelte Anlehnung an Lucas: die abermalige Steigerung der von diesem schon Lc 9 52—55 10 30—37 17 11—19 hergestellten Beziehungen Jesu zu den Samaritern einerseits und der schillernde Hinweis auf die Act 8 5—24 berichtete Bekehrung der Landsleute und Verehrer Simon's andererseits. In Gemeinschaft mit der Nikodemusperikope vertritt der Samariterabschnitt bei Joh etwa die Stelle der Bergpredigt (Vkm 232). Anstatt dass Jesus als 2. Moses von einem anderen Sinai aus dem neuen Israel ein höheres Gesetz gibt, darin das alte bis auf den Buchstaben erhalten bleiben soll (Mt 5 17 18), wird hier allen Bergen und Stätten bisheriger Gottesverehrung

gegenüber II Kor 5 17 durchgeführt τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Es bestätigt sich, dass der jüd. Cult ein ungeistiger sei Gal 3 3 4 3—7 II Kor 3 6—8 17 und die Schranken der Völker erst in Christus fallen (O. Htzm 58). So bieten Sichem, wo einst Jakob wohnte und Juda und Ephraim noch vereint ihre Heerden geweidet hatten (Rs II 386) und der Jakobsbrunnen mit seinen patriarchalischen Erinnerungen (Ldt I 406) den passenden Hintergrund für die Weissagung der Juden und Samariter (Heiden) vereinigenden Weltkirche, während man unter Voraussetzung buchstäblicher Wirklichkeit fragen muss, warum doch das Weib, die sowohl in Sichem, wie in Askar lebendige Quellen in nächster Nähe hatte (Furrer, Bedeutung der bibl. Geographie 23), zu der Cisterne herausläuft, die übrigens 11 nicht einmal als solche behandelt ist. Auch die symmetrische Dreigliederung und Stufenordnung des Gesprächs, welches die Wege der Mission zum Herzen, Gewissen und Verständniss der Menschen erfahrungs- und lebensmässig darstellt, beweist schon an sich die Kunst der Composition. Wie von selbst fallen die 3 Stufen daher auch wieder mit dem hermeneutischen Grundgedanken des Verf. zusammen, sofern es sich auf der 1. um den Wortverstand und auf der 2. um eine sittliche Forderung handelt, während, bezeichnend für das Evglm der Gnosis, das religiöse Wissen auf der letzten der 3 Stationen Befriedigung empfängt, über welche der Dialog sich seinem Ziele entgegenbewegt. Dieses aber liegt vor in dem Bekenntnisse, dass Jesus der Messias 25 26, ja sogar der Weltheiland 42 ist. Kann letzterer Ausdruck den Samaritern nur in den Mund gelegt sein (Ldt, Thol, Ws), so ist ersterer an so früher Stelle des Auftretens Jesu nicht anders zu beurtheilen, wie auch 1 41 49 (dW).

Die Heilung des Kranken in Kapernaum. 4 43—51. Der Reisebericht
43 schliesst sich sachlich und formell an den früheren 3 an; zu den *2 Tagen* vgl.
v. 40. Dass *Jesus selbst* den Ausspruch Mc 6 4 = Mt 13 57 = Lc 4 24 that, wird
44 entweder im Gegensatze zu Anderen (Mr) oder besser desshalb betont, weil
der Evglst sonst Anstand nehmen würde, ihn anzuführen (Ws). Wäre als Jesu πατρίς, was hier jedenfalls im Sinne nicht von Vaterstadt, sondern von Vaterland steht, Judäa zu denken (Orig., Maldonatus, neuerdings Viele seit Schwegler, ThJ 1842, 164f), so läge hier die Erklärung vor, wesshalb er sich in das vom jüd. Sauerteig weniger berührte, halbheidnische Galiläa begab. Nun aber kommt Jesus hier gar nicht aus Judäa, sondern ἐκεῖθεν 43, aus Samaria, und auch wenn die blosse Zwischenstation nicht in Betracht kommen könnte, so ist doch nicht etwa Bethlehem, sondern Nazaret 1 46 19 19 seine Vaterstadt (so Cyrill, während Chrys. sogar an Kapernaum dachte), Galiläa 2 1 7 3 41 52 sein Vaterland, daher auch hier unmittelbar vorher 43 und nachher 45 genannt. Wie also 4 1—3 erklärt war, warum Jesus Judäa verliess, so hier in Fortführung derselben Motivirung, warum er statt dessen Galiläa aufsuchte (und daselbst verblieb, vgl. 7 1): er wusste, dass er unbemerkbar in der Stille bleiben, schwerlich einen massenhaften Anhang finden werde (so Hfm, Ldt, Ebr, Bschl, LJ² I 260f). Alle anderen Auffassungen der schwierigen Stelle scheitern, wofern sie die πατρίς richtig deuten (s. zu Mt 13 57 = Mc 6 4 = Lc 4 24), entweder an der, nicht abzuschwächenden, begründenden Bedeutung von γάρ (nach vielen Vorgängern auch Thm 457) oder daran, dass in den zu begründenden Satz ein Nebengedanke eingetragen wird (z. B. Ws: er verliess Samaria, wo er schon Ehre hatte). Wäre aber auch obige Deutung wirklich darum unhaltbar, weil 45 statt mit οὖν vielmehr mit δέ anknüpfen müsste (Mr), so könnte man in unserer Stelle überhaupt nur noch ein Symptom der literarischen Compositionsnoth eines Bearbeiters erkennen (Schw 75), herbeigeführt durch das Bestreben, Lc 4 24 irgendwo unterzubringen (Jacobsen 13 59. van Manen, ThT 1891, 428). Indessen nimmt οὖν doch wohl nur den Faden der Erzählung 43 wieder auf und stempelt die Bemerkung 44

zur Einschaltung um (B. Brk), so dass auch eine Versetzung, etwa in die Mitte von 46 (Cramer 50—54), unerlaubt ist. *Sie nahmen ihn auf,* hiessen ihn freundlich willkommen (Ew), aber nur weil er ihnen nach dem erfolgreichen Auftreten *in Jerusalem* nicht mehr so unbedeutend schien, wie früher. Insofern nur ist er δεκτός Lc 4 24 (= ἐδέξαντο). Anstatt ἦλθον setzt ℵ sachlich richtig ἐληλύθεισαν. Auch das οὖν 46 knüpft wieder an ὡς οὖν ἦλθεν 45 an (Ws). Der Aufenthalt in Galiläa brachte ihn *wieder* (2 1 2) *nach Kana,* wohin wohl die Familie mittlerweile von Kapernaum (2 12) zurückgekehrt war (Ew). An letzterem Orte dagegen befand sich (die Ortsbestimmung gehört zu ἦν) ein βασιλικός, welcher 49 wiederholte Ausdruck nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des Josephus einen Militärbeamten des βασιλεύς (Mc 6 14 = Mt 14 9) Herodes Antipas bezeichnet; ein solcher war auch der synopt. Hauptmann von Kapernaum (s. zu Mt 8 5), dessen Sohn oder Knecht ἤμελλεν τελευτᾶν Lc 7 2, wie 47 ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Darum ging der Mann von Kapernaum weg (ἀπῆλθε) nach Kana, um hier mit dem Vorwurf 48 empfangen zu werden, welchen die neuere Ausl. vergeblich trotz des ausdrücklichen πρὸς αὐτόν in 1. Linie auf die Galiläer und höchstens auf solchem Umwege „nur nebenbei" (Hase, Die Tübinger Schule 32) auf den bittenden Vater beziehen will, während letzterer vielmehr gerade in Beziehung auf die Qualität seines Glaubens als Repräsentant der Galiläer erscheint; die Notiz 45 sollte also bloss auch sein Kommen erklären, seine Bitte nur als durch die in Jerusalem vollbrachten Heilwunder motivirt erscheinen lassen. Was Jesus in Galiläa selbst schon gethan hatte, reichte nach 2 11 nur eben aus, um den Glauben seiner Jünger zu festigen. Die Verbindung σημεῖα καὶ τέρατα begegnet, wie bei den Snptkrn (Mc 13 22 = Mt 24 24), so auch bei Joh nur einmal, ist dagegen zu Hause in Act; s. zu Act 2 19 und vgl. die Abweisung der Zeichensucht Joh 6 30—33 Mt 12 39 16 4 = Mc 8 12. Der Vater, welchem das herbe Wort leicht zur Anfechtung seines noch so schwach fundamentirten Glaubens hätte werden können, besteht glänzend die Glaubensprobe: er lässt sich nicht abweisen, sondern wiederholt 49 die Bitte, wobei das zärtliche παιδίον den υἱός noch als unerwachsen erscheinen lässt. Aehnlich wie gegenüber der synopt. Kananäerin (Thm 458f), nimmt Christus 50 das sehr wohl auf, willfahrt aber der Bitte, indem er aus der Ferne heilt, auch wieder nur in einer Weise, welche eine neue Glaubensprobe einschliesst. Aber *der Mensch glaubte dem Wort,* wie die Samariter v. 41, nicht also wie die Galiläer 45 48. Da das Prädicat ὑπήντ. 51 einen Dativ erfordert, lag es dem Verf. wohl noch nicht im Sinne, als er den Gen. absol. setzte: *da er bereits hinab* (gegen den See) *zog,* nicht mehr in Kana war. Die Knechte wollten ihn aufsuchen, um ihn mit ihrer Nachricht zu beruhigen. Das ἅπαξ λεγόμενον 52 κομψῶς (fein, hübsch) ἔχειν kommt als technischer Ausdruck bei Arrian (Epict. 3 10) von Kranken vor. Der (seltene) Accus. temporis führt auf eine grössere Entfernung, als die gewöhnliche geographische Bestimmung von Kana verträgt; s. zu 2 1. Ob hier römisch, ob babylonisch gezählt werde, trägt nichts zur Sache aus, da jedenfalls anzunehmen ist, der Mann habe sich auf das Wort Jesu hin sofort auf den Weg gemacht und man im Orient auch Nachts reist. Der apologetische Fund aber, dass ἐχθές nach Sonnenuntergang gesprochen sei und eigentlich σήμερον bedeute, hat allen Sprachgebrauch gegen sich; vgl. Act 7 28. Zu ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ 53 ist τοῦτο ἐγένετο oder ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός zu ergänzen. Die Schlussbemerkung 54 *dies*

hat Jesus wiederum als zweites Zeichen gethan sieht nicht sowohl auf Mt 8 5—13 als das 2. Stück im matthäischen Wundercapitel (Hgf, ZwTh 1889, 141), als vielmehr auf 2 11 zurück, erinnert aber auch an 21 14 (Liebhaberei für Zählung der Wunder) und 16 (nur noch hier πάλιν δεύτερον, sonst πάλιν ἐκ δευτέρου Mt 26 42 Act 10 15). Wie mit der Hochzeit eine 1. (vgl. 2 23 3 2), so hebt mit der Heilung eine 2. Reihe von Wundern (vgl. 4 45) an (Hsr IV 417). Beidemal fällt das erste Glied der Kette, und nur dieses, nach Galiläa. Daher der, das πάλιν ἐποίησεν näher bestimmende (Ws), Participialsatz als bemerkenswerth hervorheben will, dass Jesu Eintritt in Galiläa zweimal von Wunderzeichen in Kana begleitet gewesen ist.

Die schliesslich in so auffälliger Weise hervorgehobene Symmetrie der Abschnitte 2 1—11 und 4 46—54 ist als Fingerzeig hinsichtlich des Bauplanes zu beachten. Beide Kanageschichten sind nach derselben Formel construirt: harte Abweisung einer Bitte, Fortdauer des Vertrauens auf Seiten der Bittenden, Gewährung von Seiten des Herrn in unerwarteter Form. Mit ihnen beginnt je ein Cyklus von Geschichten und darauf bezüglichen Reden. Hauptsache ist also ὁ υἱός σου ζῇ als Illustration zu 5 21 (Stier, Ldt). Dies daher auch die bedeutendste selbstständige Zuthat zu dem im Uebrigen synopt. Stoffe Mt 8 5—13 = Lc 7 1—10, welcher hier benutzt wird (O. Htzm 26f 44 100). Zu weit geht die im Interesse der Vereinerleiung beider Vorgänge gewagte Behauptung, auch der johann. βασιλικός sei als Heide gedacht (Br 154, aber auch Ws). Vielmehr tritt er als galiläischer Jude auf und gehört zunächst der Zahl der nur zeichengläubigen Galiläer an. Daher auch das Wort 48, dessen Adresse den Exegeten ganz dieselben Verlegenheiten bereitet, wie das ähnliche Mc 9 19 = Mt 17 17 = Lc 9 41, nicht etwa bloss durch Zufall und Missgeschick (so Ws) aus der Synopse in das 4. Evglm verschlagen worden ist. Lasten bleibt es schliesslich allerdings nur auf den Landsleuten des βασιλικός, während dieser selbst zu seinem Heile eine rasche und sichere Entwickelung von dem bezeichneten Tiefstande des Glaubens bis zu dessen höchster Stufe durchmacht (Br 151f), wie solche im Schlussworte 20 29 charakterisirt wird. Als Einer, der nicht sieht und doch glaubt, erscheint er zwar auch in der Synopse. Bei Joh aber wird er zunächst noch unter das Niveau des Glaubens des Centurio herabgedrückt, indem er gegen Mt 8 8 9 = Lc 7 7 8 eine Heilung nur unter der Bedingung für möglich achtet, dass Jesus ihm nach Kapernaum folge (O. Htzm 215). Sofort aber erhebt er sich über jenes Niveau in demselben Maasse, als die geographische Distanzlinie verlängert wird (Freytag, Die hl. Schriften 212), der λόγος ᾧ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος also auf die Entfernung nicht einiger Schritte, sondern vieler Meilen wirken muss (Vkm 387). So nur wird der βασιλικός ein wirkliches Vorbild für den Glauben der Leser, die sich ja alle in seiner Lage befinden. „Alle Wunder Jesu sind für sie Wunder in der Ferne“ (Hsr IV 417). Die den Wunderbegriff auf die Spitze treibende Steigerung der Fernheilung (Hgf, Evglm 267f, Urchristenthum 34), um deretwillen noch Tags darauf die Stunde, da das „wunderbare Telegramm“ (Km II 181) abging und eintraf, peinlich genau controlirt wird (Str 462), entspricht nun aber zugleich auch allen Consequenzen der johann. Christologie (O. Htzm 100f). Bei den Snptkrn trauen die Heiden, der Centurio und die Kananäerin, Jesu mehr zu, als er zunächst leisten will; auf seiner Seite ist daher die Ueberraschung über die Grösse des menschlichen Glaubens (Thm 460). Das ist im johann. Schema unzulässig; hier ist es vielmehr Jesus, der „zu des Mannes und unserer Ueberraschung“ das Menschen Unmögliche (3 2) leistet (Str 460f).

Die Heilung am Teich. 5 1—16. *Nach diesem* Aufenthalt in Galiläa 1
war das (אCL) oder *ein* (ABD) *Fest:* in jenem Falle wäre wohl an ein Passa zu denken (älteste Exegese), das freilich 2 13 23 6 4 12 1 unmissverständlich als solches gekennzeichnet ist; wo aber wie 4 45 11 56 12 12 bloss ἡ ἑορτή steht, geschieht es mit bestimmter Beziehung auf das vorher genannte Passa, ebenso wie 7 10 14 37 das 7 2 genannte Laubhüttenfest gemeint ist. Im anderen Falle hat man auf alle

möglichen Feste gerathen. Aber selbst das in chronologischer Beziehung sich am meisten empfehlende Purim (im Adar = März) erweckt kein unbedingtes Vertrauen, sofern 4 35 nicht mit voller Sicherheit als kalendermässiges Datum benutzt, die Erwähnung des Osterfestes 6 4 aber textkritisch angefochten werden kann. Der *mit 5 Säulengängen* zum Schutze der Kranken umgebene Teich lag 2 am Schafthor, aus Neh 3 1 32 12 39 bekannt. Aber die Ergänzung πύλῃ ist sonst nicht nachweisbar, wesshalb man κολυμβήθρᾳ lesen will (Wettstein, Mr), in welchem Falle freilich vor ἡ ἐπιλ. sofort wieder κολυμβήθρα zu ergänzen wäre. In beiden Fällen ist der eigentliche Name des Teiches gar nicht genannt. Nun identificirt aber das Onomasticon (Euseb. 240 hat den Namen Βηζαθά, Hier. 108 mit B und Uebersetzungen Bethsaida) unseren Teich mit dem Schafteich selbst, und so wird ℵ mit einigen Uebersetzungen und Minuskeln unter Weglassung sowohl von ἐπὶ τῇ (BC) wie von ἐν τῇ (ADL) richtig lesen προβατικὴ κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον Βηθζαθά. Dieser in irgend einer Form auch von LD und Cod. it gebotene Name (unter den Neueren besonders Km II 177) bedeutet aber nach Jos. Bell. V 4 2 5 8 „Neustadt", d. h. die nördliche Stadterweiterung; und in der That liegt nicht bloss der von der Tradition als Bethesda (בֵּית חֶסְדָּא locus benignitatis, charité) bezeichnete Ort (Birket Isra'in), sondern auch der von Warren dafür gehaltenen Doppelteich (von einem solchen redet das Onomasticon) am Nordrande der heutigen Haramfläche, jener am Ost-, dieser am Westende. Abgesehen von diesem Fingerzeig (eine anders gerichtete Verwerthung desselben versucht Cramer 55—62 unter der Voraussetzung, dass es sich hier wie 1 39 43 4 25 9 7 19 13 17 20 16 um Uebersetzung eines aramäischen Ausdrucks handeln müsse: βηθσετά = Schafhaus) lässt sich über den fraglichen Teich weder in geographischer noch in historischer Beziehung irgend etwas Sicheres bestimmen; vgl. Ritter, Erdkunde XVI 329 443f. T. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 35f. Ebers und Guthe, Palästina I 120, Ldt, Ws. Die *Kranken* 3 werden spezialisirt als *Blinde*, *Lahme* und *mit Gliederabmagerung Behaftete*. Hinter ξηρῶν fügen D Cod. it noch bei παραλυτικῶν, dieselben und spätere Zeugen überdies ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Sehr schwankend ist 4 (schon bekannt dem Tert., De bapt. 5) überliefert: ἄγγελος δὲ oder γὰρ κυρίου (κατὰ καιρὸν) κατέβαινεν (oder ἐλούετο) ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐταράσσετο (oder ἐτάρασσε) τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς (μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος) ὑγιὴς ἐγένετο οἵῳ (oder ᾧ) δήποτ' οὖν (oder δήποτε) κατείχετο νοσήματι. Nur den Schluss von 3 lassen AL, nur 4 D Cod. it vg, Alles ℵBC aus. Textkritisch ist die Stelle höchst bedenklich; inhaltlich nicht, da 2 der Teich, 3 seine Einwohnerschaft so genau beschrieben werden, dass man sich schwerlich darauf gewiesen sehen kann, gerade die Hauptsache, seine Heilkräftigkeit nur aus 7 ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ errathen zu sollen; auch enthält die Stelle nichts eigentlich Unjohanneisches (Olsh). Ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων erscheint auch Apk 16 5 (vgl. Everling, Die paul. Angelologie und Dämonologie 73f), wo man freilich vielfach das Wasser, wie Apk 16 7 den redenden Altar und 8 13 den redenden Adler ausliess, weil Derartiges den Abschreibern nicht in den Sinn wollte. Während die apologetischen Ausl. diesen Anstoss vielfach theilten (Lck, Ldt, Kl, schon Neander, LJ[6] 281f), berufen sie sich andererseits auf den Karlsbader Strudel (Hgstb) und die Kissinger Gasquelle (Thol). Das κατὰ καιρόν (fehlt in Cod. it) weist auf ein höheres Gesetz der Regelmässigkeit, welches in der Sache walte: *zur rechten*, gegebenen

Zeit, Rm 5 6. An dem, wohl eine intermittirende Quelle andeutenden, plötzlichen Wallen des Wassers wollte man das Wirken eines (unsichtbaren) Engels erkennen. Motiv Jesu bei der Auswahl gerade dieses Einen war 5 dessen besonderes Elend (Ldt): er hatte nämlich schon 38 Jahre (nach 6 ist ἔχειν so, nicht mit ἐν τῇ ἀσθ. zu verbinden = ἔχειν ἀσθενῶς) im Zustande der παράλυσις hier gelegen. Die Frage 6 beantwortet sich zwar selbstverständlich, will aber auch nur jenes Minimum von Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit constatiren, welches Voraussetzung für jede wunderbare Hülfeleistung ist (Mr). Die Antwort des Kranken 7 erklärt sich allerdings zur Noth auch ohne die Vorbereitung 3 4: die ταραχή der Quelle war keine zu bestimmten Stunden wiederkehrende, heilkräftig aber nur, so lange das Wasser des Strudels sich noch nicht gänzlich mit demjenigen des Teiches vermischt hatte. Wer also zuerst an dem bestimmten Orte war, schien gleichsam die Heilkraft der Bewegung zu absorbiren. Daher ἄλλος πρὸ ἐμοῦ. Zugleich erhellt, dass der Kranke nur noch kriechen oder sich schleppen konnte. Das Nehmen des Bettes 8 hatte den Zweck, die 9 erfolgte Heilung vor Aller Augen klar zu stellen; s. zu Mc 2 9 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24. Dem Fortgehenden begegnen 10 die Synedristen (s. zu 1 19) und stellen ihn zur Rede wegen Tragens einer Last am Sabbat, Jer 17 21. Damit also gibt hier Jesus den ersten Anstoss. Denn auf seine, als seines Arztes Autorität beruft sich der Geheilte 11 mit einem gewissen Trotz. Billig hätten die Tadler zuerst fragen sollen, wer ihn gesund gemacht; sie fragen aber 12 eben nur darnach, wer (ὁ ἄνθρωπος verächtlich) ihn geheissen habe, den Sabbat zu brechen (Ldt). Warum ihn der Geheilte nicht kannte, erhellt aus der Zwischenbemerkung 13: Jesus, der kein Aufsehen erregen, keinen Tumult veranlassen wollte, hatte sich unter der zu- und abströmenden Masse verloren: ἐξένευσεν = secesserat, deflexerat. Die dankbare Empfindung der neu gewonnenen Gesundheit trieb den Genesenen 14 nach dem Tempel. Jesus spricht zu ihm aus seiner unmittelbaren Kenntniss der Vergangenheit der Menschen (4 18) ein theils an 8 11, theils an Mt 12 45 erinnerndes Wort (O. Htzm 60 217). Sittliche Begründung des physischen Uebels ist auch Mc 2 5—10 = Mt 9 2—7 = Lc 5 20—24 13 1—3 vorausgesetzt; doch vgl. Joh 9 1—3. Bei dem neuen Zusammentreffen hatte der Geheilte den Namen seines Wohlthäters erfahren und nennt denselben nunmehr 15 auch zu nachträglicher Rechtfertigung den ἄρχοντες, welche 16 *darum*, d. h. wegen dieser Anklage, den Herrn *verfolgten* (nicht gerichtlich, sondern von der Gesinnung zu verstehen), *weil nämlich:* also διὰ τοῦτο auf das Vorige zurückweisend, ὅτι als nähere Exposition dazu. Ebenso 18 6 65 8 47 10 17 12 18 39 15 19 I Joh 3 1. Das Imperfect ἐποίει steht, weil die Handlung charakteristisch für Jesu Stellung zum Sabbat erscheint (Ldt). Das καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι A rec. verdankt seine Existenz einem Vorblick auf 18. In der That soll hier wie Mc 3 6 der Beginn des tödtlichen Hasses fixirt werden.

Wie in der 2. Geschichte des 1. Cyklus Jesus als Herr des Tempels, so erscheint er in der 2. des 2. Cyklus als Herr des Sabbats (Ldt I 440), und ganz wie dort, so bildet auch hier die Erzählung die Voraussetzung der folgenden Rede (Br 159). Zu dieser aber verhalten sich die beiden Heilungsgeschichten 4 46—5 18 vorbereitend, wie sich die Erzählungen 2 1—22 vorbereitend verhielten zu den Reden des 1. Cyklus. Das in diesem angekündigte neue Princip entfaltet nun im 2. Cyklus seine Wirkungen (Hönig 1884, 91—94). Wie sich darum Jesus im Wunder selbst bezeugt hat als Inhaber eines neuen heilskräftigen Lebens (Ldt I 439), so ist auch die v. 17 19—47 folgende Rede „blosse Bildform der belebenden, der ewigen Thätigkeit

Gottes“ (Km II 177) und seines Logos. Und wie jene 1. Heilungsgeschichte, so stellt auch diese 2. nur eine Erneuerung synopt. Perikopen dar, diesmal nämlich der Erzählung vom Gichtbrüchigen Mc 2 1—12 (so die kritische Schule). Krankheit, Verschuldung, Hülflosigkeit, Jesu Zuruf, der Erfolg, der Pharisäer sich anschliessendes Bedenken wegen Gotteslästerung: Alles ist gleich, und zudem lehnt sich der Wortlaut 8 9 direct an die synopt. Vorlage an. Zugleich aber findet die letztere auch ihre Steigerung: die Scene ist nach Jerusalem verlegt, die Krankheit auf ein Menschenleben ausgedehnt. Vornehmlich aber fällt die Heilung auf einen Sabbat, d. h. es ist mit Mc 2 1—12 auch 3 1—6 combinirt (Hgf 269). Einerseits also wird die christl. Erfahrung, wornach der vom Heiland Erlöste sich auch vom Gesetzeszwang losgesprochen weiss (Hsr IV 418), aber in derselben Erlösung auch ein Motiv zum μηκέτι ἁμαρτάνειν findet (Gal 5 1 13 Rm 6 1—18), in Form einer biblischen Geschichte erzählt (Thm 470 f. O. Htzm 60 102 217). Andererseits versteht sich die Frage 6 erst recht, wenn sie als Frage an Jerusalem, ja an das ganze Volk gefasst, der Kranke als Typus des letzteren verstanden wird (Ldt I 439). Dann werden auch die 38 Jahre 5 irgend welche Deutung herausfordern, am ehesten nach Dtn 2 14 auf die Dauer des Strafaufenthaltes in der Wüste (Baumgarten, Geschichte Jesu 1859, 139 f, Hgstb, Km II 178, Hsr IV 418), weniger wahrscheinlich auf die nach jüd. Theologie schon 38 Jahrhunderte auf das Kommen des Messias harrende Menschheit (Thm 465, Pfl 711).

Die christologische Rede. 5 17—47. Nachdem die wahre Gottesverehrung 4 21—24 der räumlichen Beschränkung ledig gesprochen war, wird sie auch von aller Gebundenheit an bestimmte Zeitmomente befreit. Denn die Antwort **17** berührt zwar das Sabbatgesetz direct gar nicht, die Sabbatfeier aber insofern, als die Ruhe Gottes Gen 2 1—3 Ex 20 11, womit die Juden ihre strenge Observanz motivirten, mit *mein Vater wirket bis jetzt* für den höheren, christl. Gottesbegriff nicht entsprechend erklärt wird. Wie jenes Ruhen am 7. Tage auch beschaffen gewesen sein mag, auf keinen Fall kann es einen wirklichen Stillstand bedeuten; denn in solchem Falle wäre das, zum Begriffe der Gottheit gehörige, stetige und gleichmässige Wirken aufgehoben. Und zwar ist dieses Wirken, wie aus dem Gegensatze der jüd. Vorstellung erhellt, als ein schöpferisches, nicht aber, wie im Interesse des at. Buchstabens behauptet werden will, nur als heilendes und erlösendes Wirken gedacht. Letzteres ist aber in ersterem eingeschlossen. Darum führt ἕως ἄρτι den Blick bis auf den Moment des erlebten Wunders herab (Ws) und bleibt dann im 2. Satze weg. In diesem stellt sich Christus als das eigenartige Organ jener continuirlichen Wirksamkeit Gottes dar. Da der Beweis für den Inhalt von Mc 2 28 = Mt 12 8 hier auf dem „Qualis pater talis filius“ beruht, ist das ὁ πατήρ μου im 1., das κἀγώ im 2. Satze betont. Christus hat eine ganz andere Norm für sein Verhalten als die auf ihr Gesetz verpflichteten Juden; denn zwischen ihm, dem Sohne, und Gott, seinem Vater, besteht eine nothwendige Gleichheit und Einheit des Verfahrens. Nun gilt von Gott: παύεται οὐδέποτε ποιῶν, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν (Philo, Leg. all. 1 3). In gleicher Weise muss auch der Sohn fortwirken an dem neuen Schöpfungswerke, welches jener durch ihn in Bewegung setzt (vgl. 1 1 mit Gen 1 1), es sei nun Werktag oder Sabbat. „Das ist eine weit gründlichere Antwort als die in der Synopse, sie hebt den Ruhetag grundsätzlich auf, den die synopt. Worte nur in beschränkterer Weise gelten lassen“ (O. Htzm 59). Das μᾶλλον **18** will nicht besagen, dass das διώκειν 16 nun gar zu einem Attentat auf Jesu Leben vorgeschritten sei (Bg-Crus), sondern ζητεῖν ἀποκτεῖναι ist als bereits in διώκειν eingeschlossen und jetzt erst recht feststehend gedacht. Dass aber mit πατήρ μου nicht etwa bloss die ausgezeichnete Stellung gemeint sei,

welche dem Messias nach volksthümlichen Begriffen Gott gegenüber zukommt, sondern dass er damit ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖ τῷ θεῷ, schliessen die Juden auch im Sinne des Evglsten mit Recht (gegen SCHLT 82) aus κἀγὼ ἐργάζομαι, während sie aus dem Nachdrucke, welcher auf πατήρ μου liegt, nicht minder richtig ableiten, dass Jesus Gott πατέρα ἴδιον (patrem proprium, vgl. Rm 8 32 ὁ ἴδιος υἱός), den ihm in besonderem Sinne zugehörigen Vater nenne (SCHLT, WS, LDT). Sie verstehen und verneinen mit Einem Worte hier wie 10 33 die spezifisch johann. Christologie; dies die Umbildung des synopt. Anstosses an dem ἀφιέναι ἁμαρτίας, welches nur Gottes Sache sei Mc 2 7 (O. HTZM 101 f). Auch 19 bringt eine Erneuerung der synopt. Apologie Mc 2 8—10 im Geiste der johann. Christologie.

Der Terminus υἱός im Munde des johann. Christus schliesst einerseits vollkommenste Einheit des Sohnes mit dem Vater, Immanenz des Einen im Andern im Sinne von 10 30 38 14 9 11 17 10, demgemäss auch entsprechende Mittheilung des Vaters an den Sohn im Sinne von 3 35, aber eben desshalb auch andererseits ein durchgehendes Abhängigkeitsverhältniss im Sinne von 4 34 5 20 30 6 38 57 8 26 10 18 12 49 14 28 31 15 10 in sich (HARNACK, ZThK 194—200). Zwei Räder sind durch eine gemeinsame Axe so verbunden, dass jede Bewegung des grösseren eine gleiche Bewegung des kleineren hervorruft (S. 34). Von einer bloss sittlichen Unmöglichkeit (WS) ist hier ebenso wenig die Rede als etwa 3 27 10 35.

Echt johanneisch wird der Gedanke zuerst negativ, dann positiv ausgedrückt. „Nicht von sich, sondern vom Vater aus erhält er Weisung und Anstoss des Thuns“ (LDT): das ist das Erste. Aber nicht etwa muss er, wie ein Prophet, erst hinsichtlich jedes einzelnen Punktes belehrt werden (s. zu 3 34), sondern, wie alles Thun des Vaters vorbildlich und maassgebend ist für dasjenige des Sohnes, so schaut der Sohn unmittelbar (das ist hier βλέπειν) die Willensbewegung des Vaters. Daher die verstärkende Wiederholung dessen, was schon in ταῦτα liegt, durch ὁμοίως = pariter. Aber der Unterordnung tritt 20 die Gleichheit zur Seite, welche auf dem Liebesverhältniss beruht. Qui amat nil celat (BENGEL). Der Vater reflectirt durch die Liebe alles sein Thun im Selbstbewusstsein des Sohnes: Wiederholung aus 3 35. Da 17 24, wo dasselbe Liebesverhältniss als ein vor der Zeit der Welt schon bestandenes erscheint, wieder ἀγαπᾶν gebraucht wird, hat man geglaubt, an unserer Stelle solle als zeitlich geworden dargestellt werden, was sonst als ein ewiges, metaphysisches Verhältniss erscheine (BG-CRUS). Richtiger würde hier, wo die Vermittelung durch den Logosbegriff fehlt, die menschliche Bewusstseinsform zu finden sein, in welcher dem fleischgewordenen Logos sein metaphysisches Verhältniss zum Vater erscheint. Ein sachlicher Unterschied besteht zwischen den 3 Stellen nicht, ausser dass hier, wo Christus (nicht Johannes, wie 3 35) von seinem irdisch menschlichen (nicht vorzeitlichen, wie 17 24) Standpunkte aus redet, der affectvollere Ausdruck φιλεῖ angezeigter erscheint. Wie 3 35, so führt das einfach anschliessende καί die Folge dieser Liebesgemeinschaft ein: dass nämlich der Vater dem Sohne eine continuirliche, aber mit der Zeit fortschreitende Enthüllung des eigenen Thuns zu Theil werden lässt. Auf dieselbe Weise, wie der Sohn seinem Urbilde das ganze Programm eigener Wirksamkeit abgesehen und abgelernt hat, wird er auch noch *grössere Werke* an ihm wahrnehmen, d. h. werden sich die an dem Urbilde wahrgenommenen Willensbewegungen im Willen des Sohnes zu Zweckvorstellungen gestalten, die nach ihrem Inhalte und Producte ἔργα heissen. In der Ausrichtung des ἔργον τοῦ θεοῦ 4 34 steht somit das Grösste immer noch

bevor. Daraus zu schliessen, „dass der Sohn nicht ein von Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat“ (Harnack, ZThK 195), geht gegen die Voraussetzungen des johann. Christusbildes, sofern das fertige Sein desselben diesmal eben in dem Wissen darum zu Tage tritt, dass was am Kranken in Bethesda geschehen ist nur Vorbild und Vorstufe dessen ist, was in der Auferstehung statt haben wird. Denn die μείζονα ἔργα weisen zwar auf das ἔργον V. 5—9 (vgl. 7 21) zurück, wie μείζω τούτων ὄψῃ 1 50 auf 1 47—49, zugleich aber auch vor auf das Folgende, wo gezeigt wird, welcher Art die ἔργα sind, darüber die Welt beschämt staunen soll. Christus weist nämlich 21 die Anklage der Juden auf angemaasste Gottesgleichheit damit zurück, dass er zeigt, wie Gott ihn durch Uebertragung des denkbar grössten und göttlichsten Werkes legitimire. So vollkommen nämlich verwirklicht sich in ihm das Wesen des Sohnesverhältnisses, dass ihn der Vater befähigt, wie alle wesentlich göttlichen Werke, so insonderheit dasjenige der Lebendigmachung zu vollziehen (Ws, Lehrb. 198). Denn Todtenerweckung ist grundsätzlich Sache Gottes, also des Vaters I Sam 2 6 II Reg 5 7 Dtn 32 39, vgl. Rm 4 17. Das Gebet Schmone esre 2 feiert Gott mehrfach als den Todtenerwecker. Gleiches wird nunmehr aber auch der Sohn thun.

Gegenstand der exegetischen Debatte ist es freilich geblieben, ob in der folgenden Rede von der Todtenerweckung im physischen oder aber im ethischen Sinne die Rede sei. An die erstere denken die meisten Väter und ältere Ausleger. Da nun wenigstens 28 29 sicher die wirkliche Auferstehung zur Sprache kommt, haben die meisten Neueren dort einen Einschnitt gemacht und nur das Frühere auf die ethische Auferstehung bezogen, während Einzelne (Bg-Crus, Schw 147) sogar in der ganzen Stelle nur eine geistige Kraftwirkung unter dem Bilde der Todtenerweckung besprochen finden. Ausgleichend nimmt man gewöhnlich einen Fortgang von der Auferweckung überhaupt (21—23) zur sittlichen (24—27) und endlich zur physischen (28 29) an. Somit wäre das gesammte Werk der Erweckung (ἐγείρει steht voran, weil Erstorbenes, nicht etwa nicht Vorhandenes in's Leben gerufen werden soll) gemeint, insofern sich auch die physische Auferweckung nur realisirt unter Voraussetzung der sittlichen. Die Unterscheidung beider Stadien des Prozesses wäre mehr Sache moderner Reflexion, während der Evglst auf Grund von Kol 2 12 13 Rm 8 10 11 I Kor 15 22 (hier das Schlagwort ζωοποιηθήσονται, welches in unserer Stelle commentirt wird) nur einen einzigen, zusammenhängenden Verlauf der ζωοποίησις kennt, welcher den Menschen nach seinem Person- und nach seinem Naturleben umfasst, sich aber nur allmählich nach beiden Seiten vollzieht. Dass wir uns hier jedenfalls noch auf dem Anfangspunkte befinden, welcher im Gegensatze zu der physischen Lebenslinie das Personleben betrifft und eben nichts anderes ist als die ἄνωθεν γέννησις, geht hervor 1) aus den beiden einleitenden, den Gedanken der Rede illustrirenden Bildern, in welchen es sich um Gesundung von Kranken, nicht um Erweckung von leiblich Todten handelt, 2) aus ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (ℵL θαυμάζετε) 20, was auf eine alsbald zu machende Erfahrung hinweist, 3) aus dem Finalsatze 23, dessen Forderung gleichfalls keine Verschiebung auf den jüngsten Tag duldet, 4) aus dem οὓς θέλει, wodurch im Unterschiede zu der 29 Allen widerfahrenden leiblichen Erweckung die hier in Rede stehende ζωοποίησις (das ἐγείρει ist wohl absichtlich nicht wieder aufgenommen) ganz nur dem unbeschränkten Wollen des Erweckenden anheimgestellt bleibt, der „weiss, welche er sich erwählt hat“ (13 18). Aber auch wenn man um der Parallele 26 willen in οὓς θέλει nur die Selbständigkeit der Machtübung des Sohnes betont sieht und den Präsentia um des parallelen ὁ πατὴρ ἐγείρει καὶ ζωοποιεῖ willen Beziehung auch auf die Zukunft verleiht (Ws), muss für 24—27 ausschliessliche Beziehung auf die Gegenwart gefordert werden wegen 24 ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν und 25 νῦν. Wenn irgendwo, so besteht hier Versuchung zu einer kritischen Hypothese, die es erlaubt, die allein sicher eschatologisch gemeinte Stelle 28 29 als, einer anders gearteten Lage des Auferstehungsgedankens

angehörigen, Einschub des Redactors zu betrachten (Wdt I 249f 267 II 199 575) oder denselben Gesichtspunkt sogar auf die ganze Rede vom Gericht 19—29 wegen ihrer Differenz mit 3 17—19 12 47 48 auszudehnen (Delff, Neue Beiträge 27f 36; StK 1892, 88 101). Durch die radicalere Cur würde 30 zur Fortsetzung von 17. Der kleinere Abstrich dagegen würde freilich ähnliche Maassnahmen in den Perikopen vom Lebensbrod und von Lazarus zur Consequenz haben. Ueberdies ist hier wie dort die Kürze der apostolischen Perspective nicht zu vergessen, vermöge welcher die Todtenerweckung, selbst soweit sie noch zukünftig ist, bereits zu der angebrochenen messianischen Zeit zählt (O. Htzm 219).

Die 22 eintretende und im Folgenden festgehaltene Combination des neu herzutretenden Begriffes der κρίσις mit demjenigen der ζωοποίησις beruht darauf, dass die Entscheidung, wer belebt werden, wer todt bleiben soll, soeben in den Willen des Sohnes verlegt war, während ein solches Richten (s. zu 3 17) nach feststehender jüd. und christl. Voraussetzung doch Sache Gottes selbst ist (Ws). Auch hier handelt es sich also um eine im Sinne von Lc 2 34 sich vollziehende Scheidung (Ebr, Ldt, Schw 149 f), von der Keiner unberührt bleiben wird. *Denn nicht einmal der Vater richtet irgendwen, sondern er hat das Gericht insgesammt,* d. h. im Gegensatze zu οὐδένα über die ganze Menschheit (nicht also das gegenwärtige, wie das zukünftige), *dem Sohne gegeben:* schon sein gegenwärtiges Wirken ist Ausfluss dieser ἐξουσία 27; daher das Perfect. Der Zweck dieser Uebergabe des Gerichts an den Sohn ist 23 eine Schätzung des letzteren im Sinne des Thomasbekenntnisses 20 28, nicht aber von Mc 10 17 18 = Lc 18 18 19. Verweigerung solcher τιμή, wie sie der Anklage der Juden 18 zu Grunde lag, verunehrt auch den Vater, sofern derselbe eben dazu den Sohn in in die Welt gesandt (ὁ πέμψας wie Mt 10 40) und mit einer gottgleichen Wirksamkeit betraut hat, damit dieser auch gottgleiche Ehre empfange (Ws, Lehrb. 218). Allerdings construirt hier der Evglst die Gottheit Christi nicht, wie im Prolog, aus dem ewigen Wesen des Logos, sondern, entsprechend dem geschichtlichen Standpunkte des menschgewordenen Logos, aus dem Berufe Christi, welcher ein Vollbringen göttlicher Werke in sich schliesst. „Was 21—23 zusammengefasst ist, wird nun im Folgenden ausgeführt“ (Ldt). Daher 24 ein neuer Absatz der Rede darthut, in welcher Weise „schon jetzt“ (25) der Sohn lebendig macht. Dies geschieht nämlich, indem er Worte spricht, deren gläubige Hinnahme den Besitz des ewigen Lebens zur Folge hat, wie 3 36. Dabei laufen die beiden bisher getrennt neben einander hergehenden Entwickelungen, welche Jesus als Lebensspender und als Richter darstellten, zusammen. Wie 3 18, so findet nämlich auch hier in Bezug auf den Gläubigen überhaupt kein richterliches Verfahren statt, in Folge dessen sich sein Schicksal erst noch zu entscheiden hätte (Ws). Denn die Entscheidung liegt schon vor, sofern derselbe aus dem Bereiche des θάνατος, d. h. der allem bloss natürlichen Leben mit Nothwendigkeit in Aussicht stehenden Vernichtung, *hinübergeschritten ist* (μεταβέβηκεν: eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος hat sich vollzogen, vgl. I Joh 3 14) *in die* ζωὴ αἰώνιος, indem er δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος (Hbr 6 5) in sich trägt, lebenskräftige Keime unauflöslichen Daseins. Der johann. Lehrbegriff kennt ein Hereintreten göttlicher Kräfte, durch welche schon im Diesseits der Mensch vom Bann der Natürlichkeit und Vergänglichkeit gelöst und mit ewigem Gehalte erfüllt wird. Wegen angeblicher Identität der φωνή mit der 28 erwähnten soll die Rede mit 25 auf den letzten Act des ganzen Prozesses, auf die grosse Weltkatastrophe übergehen (Hgstb), so dass jetzt zu dem inneren Hergange 21 die äussere Execution hinzutreten

würde. Aber das καὶ νῦν ἐστιν verträgt keine Deutung auf die Jairus-, Nain- und Lazarus-Geschichten, was allzuvereinzelte Erscheinungen wären, und noch weniger auf die Todten im Hades Mt 27 52 53. Gerade wie 4 23 geht es auf die grosse Entscheidung der Gegenwart, und das artikulirte ἀκούσαντες beschränkt die Zahl derjenigen, welche wahrhaft, d. h. zu ihrem Heile hören, auf einen Theil der νεκροί. Alle Todten „hören", einige aber „geben der Stimme auch Gehör" (Ws). Wie aber hier von geistlich Todten im Sinne von Lc 15 24 Mt 8 22 Eph 5 14 Apk 3 1 und besonders Mt 11 5 (νεκροὶ ἐγείρονται) die Rede ist, so kann auch ζήσουσι dem johann. Begriffe der ζωή zufolge nur auf das wesentliche Leben, auf die ζωή im Sinne von 24 bezogen werden. Also „was Jesus eben 24 betheuert hatte, das betheuert er nochmals, und zwar in concreterer Form des allegorischen Ausdrucks" (Mr). Daher das dem vorigen Wort entsprechende doppelte ἀμήν. War schon 25 inhaltlich zu 21 zurückgekehrt, so geschieht dies 26 auch formell, indem zugleich die Befähigung des Sohnes zum ζωοποιεῖν dargethan wird. Uebrigens liegt der Accent nicht auf ἔδωκεν, sondern auf der Gleichstellung mit dem Vater in Bezug auf den Inhalt des Besitzes (Ldt). Da der Sohn einen zwar vom Vater ihm gegebenen, aber doch selbständig in ihm ruhenden (dies wird auch nicht anders, wenn man im Hinblick auf 6 53 das ἐν ἑαυτῷ weiter nicht pressen will) Gehalt von Leben in sich trägt, kann er selbiges auch mittheilen, übertragen. Dabei bezieht sich ἔδωκεν weder auf ein innergöttliches Sein (Stier), noch ausschliesslich auf das Verhältniss des Menschgewordenen zu Gott (Ldt), sondern zeigt, wie sich die überzeitliche Thatsache 1 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν auch in der Zeit bewährt und verwirklicht hat. Stärker spricht übrigens kaum eine andere Stelle gegen den Einfall, den Begriff der ζωή wegen 17 3 einfach mit demjenigen der Erkenntniss zu vereinerleien. Denn dass er den Vater sieht und erkennt 19 20 (Ws), kommt nur als Grund in Betracht, wesshalb sein Leben schaffendes Thun genau in derselben Richtung wirkt, wie des Vaters Wille. Dagegen erweist sich seine ζωή in der Kraft zum ζωοποιεῖν 21. Wie 26 zu 21, so verhält sich 27 parallel zu 22, wobei sich ἔδωκεν an 26 anschliesst. Wie 22 zur Begründung von οὓς θέλει dient, so wird auch hier dem Sohne die Befugniss zugeschrieben rücksichtlich der Einzelnen zu entscheiden, ob sie leben sollen (κρίσιν ποιεῖν). Wie er Leben mittheilt, so ist auch das Gericht seine Sache. Der Grund aber, wesshalb ihm der Vater eine solche Position eingeräumt, wird angegeben mit ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, was man zuweilen (seit Chrys., den die Polemik gegen Paulus von Samosata dazu verführte) gegen alle Symmetrie mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε verbinden wollte.

Die exegetischen Resultate von 1 51 3 13 dürfen auf unsere Stelle nicht ohne Weiteres übertragen werden, weil υἱὸς ἀνθρ. artikellos wie Apk 1 13 14 14 steht, während andererseits eine gewisse Beziehung auf die stehende Selbstbezeichnung Jesu hier so wenig als dort fehlen wird. Denn der Artikel fehlt auch 4 25 vor Μεσσίας und 10 36 vor υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι (Schlt 110). Letztere Stelle beweist freilich auch, wie sich daraus, dass υἱὸς ἀνθρώπου Prädicat ist, höchstens die Weglassung des 1. Artikels erklären liesse (Ws). Wohl aber liegt der Grund, dass beide Worte, trotz vielleicht directer Veranlassung durch Mt 9 6 (25 31), artikellos stehen, darin, dass es auf ihren Begriff ankommt und aus letzterem argumentirt wird. Jesu Qualification zur κρίσις liegt in seiner Eigenschaft als υἱὸς ἀνθρώπου. Aus dem, was ein Menschensohn (vgl. Barn. 12 10 = ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Just. Dialog 48 49 67) ist, empfängt der bekannte synopt. terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier seine allgemeine Begründung; er wird generalisirt. Irgendwie also ist es Jesu Menschsein, worin die begründende Macht

des Gedankens liegt. Dabei ruht der Nachdruck hier so wenig als 26 auf ἔδωκεν (O. HTZM 61 83: gegeben, denn an sich ist er nur Mensch), sondern auf κρίσιν ποιεῖν (LDT). Warum Jesus ein hiefür taugliches Organ ist, soll erklärt werden. Zum Gericht gehört die Menschennatur (BG-CRUS). Darum will Gott Act 17 31 durch einen Menschen das Gericht halten lassen. Dahin weist auch das, freilich zunächst die hohepriesterliche Function betreffende, Citat von Hbr 4 15 bei WETTSTEIN: dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est. „Nicht der Vater, sondern der Sohn richtet die Menschen, weil sich durch letzteren die göttliche Thätigkeit überhaupt vermittelt" (BR, nt. Theol. 78) und weil insonderheit die Abhaltung des Gerichtes eine unmittelbare Einwirkung auf Menschen erfordert (Ws). Der Mensch soll vom Menschen gerichtet werden (STIER). Die Stelle bietet somit einen theologischen Versuch, das Selbstzeugniss Jesu, dass er als Menschensohn richterliche Befugnisse besitze, mit dem nächsten Wortsinn des Namens zu vermitteln (USTERI, ZSchw 1886, 17). Der Gedanke von Mc 2 10 ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς wird dahin umgebogen, dass Jesus sich in seiner Eigenschaft als Angehöriger der Menschheit auch zum Richter über dieselbe qualificirt weiss.

Dass 28 wirklich Anschluss an die hergebrachte Auffassung der Auferweckung als einer realen eschatologischen vorliegt (O. HTZM 54f 87), erhellt aus οἱ ἐν τοῖς μνημείοις und ἐκπορεύσονται εἰς ἀνάστασιν 29. Daher auch der Wegfall von καὶ νῦν ἐστιν hinter ἔρχεται ὥρα. Dennoch weist die φωνή, statt der synopt. und paul. Posaune (SCHW 148), auf 25 zurück und beweist die Continuität der Vorstellung, also das Recht, von einem Prozesse zu reden, welcher einstweilen sich innerlich vollzieht, bis er schliesslich auch zur äusseren Erscheinung kommen wird. Das ὅτι ist mit „denn" zu übersetzen, nicht etwa nach 3 7, wo τοῦτο fehlt, mit „dass". Vielmehr weist τοῦτο zurück auf 26 27 als auf den Inhalt, darüber man sich nicht wundern soll. Die Zukunft wird den Thatbeweis dafür bringen, dass Gott einem Menschensohn solche Macht verliehen hat. Neben dem, den Zweifel beseitigenden, μὴ θαυμάζετε bleibt somit das ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε 20 zu Recht bestehen. Nicht aber soll es jetzt nachträglich wieder niedergeschlagen werden. Jenes Staunen der Andacht ist eben eine ganz andere Sache als das Staunen des Zweifels hier. Dadurch, dass letzterem jeder Anlass entzogen wird, steigert sich nur die Aufforderung zu ersterem. Der eine Punkt, darüber sie sich nicht wundern sollen, war die belebende, der andere betraf die richtende Macht Jesu. Daher wird, wie der erste durch den Hinweis auf die schliessliche reale Auferstehung, so 29 der andere durch Hinweis auf das, unmittelbar damit verknüpfte, Weltgericht überboten. Aus der doppelseitigen Auffassung der ἀνάστασις (ζωῆς und κρίσεως) erhellt, dass der Evglst das πάντες I Kor 15 22 nicht im Sinne des Pls (wobei die ἀπολλύμενοι gar nicht mehr in Betracht kommen), sondern im Sinne der späteren Exegese gefasst, d. h. den paul. Gedanken mit Mt 25 46 Apk 20 5 12 combinirt hat. Die ἀνάστασις νεκρῶν I Kor 15 21 wird hier zu einer ἀνάστασις ζωῆς, deren Vorbedingung wie 25 im gläubigen Hören, so hier nach 3 20 21 im sittlichen Gesammtverhalten vorliegt (Ws), was für den Evglsten zwar gleichbedeutend sein mag (O. HTZM 56), immerhin aber den Eindruck der Sonderstellung beider Verse im Zusammenhange des Ganzen verstärkt (vgl. oben S. 92f). Immerhin wird der die frühere Ausführung leitende Gedanke eines continuirlichen Prozesses nicht aus der Hand gegeben, da die Genetive ζωῆς und κρίσεως nicht etwa nach II Mak 7 14 mit εἰς ζ. und κ. aufzulösen sind, als bezeichneten sie, was Beiden nach der Hand zu Theil wird (gewöhnliche Ausl.); „sondern da sie durch Glaube und Unglaube bereits das Eine oder das Andere

hatten, so ist es, indem sie auferstehen, auch alsbald ihr Theil“ (Ldt). Ein Rückgang der 2. Gedankenreihe auf den Anfang der ersten 19 erfolgt 30. War dort die Abhängigkeit und doch wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesagt, um zunächst daraus die von jenem geschehende Lebensmittheilung zu begründen, so begründet Jesus, nachdem er sich schon 24 mit dem υἱός identificirt hat (Ws), jetzt den parallelen Gedanken des von ihm geübten Gerichtes auf dieselbe Weise. Damit wird zugleich der an 22 haftende Schein beseitigt, als richte sich der Sohn bei der κρίσις etwa nicht nach dem Vorbilde des Vaters (O. Htzm 218). Wie 19 βλέπειν, so ist hier ἀκούειν, weil es sich um das Hören von Gottes Richtersprüchen handelt, „Ausdruck für den inneren Gemeinschaftsverkehr zwischen Vater und Sohn“ (Ldt). Auch das Richten Jesu ist kein eigenwilliges (Justin. Dial. 101 οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι), sondern geschieht in Gemässheit seiner Vertrautheit mit Gott. Dem in seinem Herzen Gegenwärtigen hört er das Urtheil ab. Indem er aber überall nur Gottes Willen sucht (so setzt sich die metaphysische wieder um in die sittliche Begründung des Sohnesverhältnisses), kann er solchem gottgemässen Richten auch auf keine Weise ausweichen, und darin liegt die Gewähr für die Gerechtigkeit seines Gerichtes, und zwar ebenso für die Gegenwart wie für die Zukunft. Wer freilich die ganze Ausführung über das Gericht 19—29 für eschatologische Zuthat hält, wird κρίνειν hier = entscheiden kraft Lehrautorität nach rabbinischem Sprachgebrauch nehmen (vgl. oben S. 93). Dem abschliessenden Charakter dieses Gedankens entspricht es, wenn 31 eine neue Gedankenreihe anhebt, die aber als 2. Theil der Rede doch mit dem 1. insofern zusammenhängt, als es sich um einen Erweis der schon seit 19 vorausgesetzten Stellung Jesu als ausschliesslicher Offenbarer des Vaters, als Sohn Gottes, handelt. Der mit ἐάν nur in seiner objectiven Möglichkeit gesetzte Fall berücksichtigt einen Einwand, welchen die Juden erst 8 13 wirklich erheben. Und während hier, wo ihn die Juden gegenüber Gott isoliren, die gewöhnliche Rechtsregel in Geltung tritt, sein *Selbstzeugniss* also *nicht wahr ist,* kommt 8 14 der entgegengesetzte, nur auf seinen Fall zutreffende, Gesichtspunkt zur Geltung. Der ἄλλος 32 ist nicht der Täufer (Chrys und die meisten Griechen), sondern, wie aus 34 36 hervorgeht, der Vater (Cyrill und die Lateiner). Unter jener Voraussetzung lesen ℵD Cod. it οἴδατε, während Jesus das göttliche Zeugniss in der Form der einfachen Versicherung οἶδα κτλ. annimmt. Erst mit 33 kommt somit die Rede auf den Täufer: an ihn, bei dem ihr euch einst erkundigt habt, denket ihr wahrscheinlich bei dem „Andern“, auf den ich mich berufe. An sich allerdings könnte Jesus, wenn auch nur in zweiter Linie, des Täufers 1 7 23 26 27 29—34 berichtetes Zeugniss gelten lassen. Denn es war seinem Sachverhalte nach richtig und besitzt dauernde Gültigkeit: daher das Perfect μεμαρτύρηκεν. Aber grundsatzmässig muss Jesus 34 überhaupt alles von Menschen stammende Zeugniss, und so auch dieses bestimmte, zu seinen Gunsten abgelegte (τὴν μαρτυρίαν), abweisen (hier steht also λαμβάνειν nicht wie 3 11 32 = Glauben). Von Bedeutung war es nicht sowohl um Jesu, als um der Juden willen, für die es besonders einleuchtend und überzeugend hätte werden können. Also ταῦτα, womit soeben 33 die Wahrheit des Täuferzeugnisses constatirt worden war, spricht er nicht in seinem eigenen Interesse, sondern lediglich um ihres Heiles willen; vgl. 1 7 ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι᾽ αὐτοῦ: zu diesem Erfolge will auch Jesus durch Erinnerung an 1 19—34 beitragen (Ldt). Als Gegenstück zu 3 27—36 und

Seitenstück zu Mt 11 7—11 folgt 35 ein Urtheil über das, als abgeschlossen zu denkende (ἦν: der Täufer war also mittlerweile vom Schauplatze verschwunden), Lebenswerk des Täufers. Während Christus τὸ φῶς ist, war er ὁ λύχνος (geringer als „Licht", vgl. Mt 5 14 15), *die Leuchte, die* selbst *brennende und* Anderen *leuchtende,* welche bei ihrer Bestimmung ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός 1 8 zur Rettung dienen, den Juden den rechten Weg hätte zeigen sollen; vgl. zum Bilde II Sam 21 17 II Pt 1 19 Apk 21 23 JSir 48 1. Aber wie leichtsinnig habt ihr ihn behandelt, wie wenig zu würdigen vermocht! Wie die Mücken im Sonnenschein spielen (Hsr IV 418), so machen „die Kinder der Welt" Angelegenheiten und Grössen des Reiches Gottes *auf Zeitfrist* (πρὸς ὥραν wie Gal 2 5) zur Modesache, daran sie Ergötzung und Unterhaltung finden: ἀγαλλιαθῆναι oder ἀγαλλιασθῆναι. Einigermaassen verwandt ist Mt 11 16—19; s. auch zu Mt 12 45. Nach dieser Zwischenbemerkung kehrt ἐγὼ δέ 36 zurück zu dem ἐγὼ δέ 34, um die positive Kehrseite zu jener Aussage zu bringen. Das Zeugniss, welches er, von Menschen angeboten, ablehnt, das (τὴν μαρτ.) besitzt er schon, und zwar als ein demjenigen des Täufers überlegenes (τοῦ Ἰωάννου gen. compend. wie Mt 5 20), in der Macht und Thatkraft, welche sich in den ἔργα kund gibt. Das spezifische Berufswerk (ἔργον) 4 34 17 4 löst sich demnach auf in eine Reihe von messianischen Functionen (s. zu 20 über diese ἔργα), *die* ihm *der Vater* behufs Ausführung und Vollendung *gegeben hat:* darunter sind die σημεῖα zwar mit, aber nicht ausschliesslich, Worte und Reden dagegen gar nicht begriffen (Ws), und in δέδωκεν liegt sowohl die Beauftragung (dW), als die Befähigung (Bg-Crus). Diese ἔργα also, die nicht in ihrem Fortgange unterbrochen, sondern bis zu ihrem gottgewollten Endziel durchgeführt werden sollen (19 30), *gerade sie, die ich thue,* mit edlem Selbstgefühl gesprochen, *zeugen von mir, dass mich der Vater gesandt hat,* d. h. dass ich Sohn Gottes bin. Die johann. Berufung auf die Beweiskraft seiner Werke auch 10 25 32 38 14 11 12 15 24, sachlich verwandt mit Mt 9 2—7 11 2—6 20—24 12 28. Auf dieses Zeugniss der Werke, welches nur mittelbar auch als ein Zeugniss des Vaters gelten könnte (gewöhnliche Ausl.), folgt endlich 37 das unmittelbare Zeugniss des 32 angekündigten ἄλλος (Ws), der aber nicht mit αὐτός (A rec.), sondern mit ἐκεῖνος (ℵBL), also als neuer Zeuge im Gegensatz zu den besprochenen (ich 31, der Täufer 33, die Werke 36) eingeführt wird. Da sein Zeugniss als ein abgeschlossenes bezeichnet wird (Perfect), könnte zur Noth an die Taufe gedacht sein (von Chrys bis Ew). „Damals habt ihr weder die Stimme Gottes vernommen, noch die herabschwebende Taube gesehen". Aber davon abgesehen, dass bei Joh nur der Täufer etwas sieht (1 32 33) und nur seine Stimme vernommen wird (1 34), verbietet πώποτε jede Beziehung auf ein bestimmtes Ereigniss. Daher dieser Deutung stets (von Cyrill bis auf Wahle) eine andere überlegen gewesen ist, welche μεμαρτ. auf das immer noch redende Schriftwort bezieht. So gewiss 38 καὶ τὸν λόγον κτλ. den Gedanken rechtfertigt, so sichtlich wird damit doch etwas relativ Neues berührt, geht somit nicht schon der Sinn von οὔτε φωνὴν κτλ. darin auf, die Juden hätten weder die im AT schallende Gottesstimme vernommen, noch das dort enthüllte Gottesangesicht gesehen. Vielmehr wird die Erinnerung an diese beiden Formen prophetischer Offenbarung, göttliche Ansprache und Theophanie (Ws), nur gestreift, um den Gedanken auszudrücken, dass sie noch ganz unberührt geblieben sind von jeglicher Offenbarung Gottes, weder einen Gehör-, noch einen Gesichtseindruck, überhaupt

also keine Ahnung von dessen Wesen und Willen, keine Organe für dessen Selbstbezeugung besitzen. Die Aussage verneint die Vorstellung Dtn 4 33 (vgl. auch Rabbinisches bei DELFF, Neue Beiträge 24) und ist zu verstehen wie Dtn 4 15 ὅτι οὐκ εἴδετε ὁμοίωμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ (CYRILL. Hier. Cat. 6 7) oder Clem. Hom. 18 4 der ὕψιστος ἀφ' οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή (HGF, Evglien 242); vgl. Aesch. Prom. 21 22 οὔτε φωνὴν οὔτε του μορφὴν βροτῶν ὄψει. Und wie es für sie keine unmittelbar durchschlagende Gewalt göttlicher Wahrheit gibt, sie niemals eine überwältigende Berührung mit Göttlichem empfunden haben, so auch keine bleibende Wirkung von dem Worte, in dessen Gestalt allein etwaige frühere Offenbarungen möglicher Weise noch einen gegenwärtigen Besitz ausmachen konnten (WS). Aber eben dieses Wort war nicht ihr lebendes Eigenthum geworden. Der λόγος τοῦ θεοῦ bedeutet den ganzen Umfang der göttlichen Offenbarung; aber kanonisches Wort ist er nur für den, welcher ihn nicht bloss als Schrift ausser, sondern auch als bestimmendes Princip in sich hat (LDT). Daher der Nachdruck auf ἐν ὑμῖν ruht (WS), nicht auf μένοντα (MR), als handle es sich um den Gegensatz vorübergehenden und bleibenden Besitzes (LCK), etwa unter Anspielung auf den nur πρὸς ὥραν erreichten Erfolg des Täufers oder den bloss zeitweilig erregten Teich (HSR IV 418 f). Ebenso ist I Joh 2 14 zwar vom äusseren Wort, aber von innerer Vermittelung und Aneignung desselben die Rede, wesshalb man den λόγος hier und dort schon geradezu auf das innere Wort, auf das testimonium spiritus, auf die Offenbarung im Gewissen u. s. w. deuten wollte. Den Beweis für die Verneinung liefert ihr eignes Verhalten gegenüber demjenigen, welcher der Inhalt aller Schriftoffenbarung ist. Wäre ihr religiöses Verständniss durch letztere bestimmt und geleitet, so müssten sie sich zur gläubigen Aufnahme des Gesandten Gottes vorbereitet und aufgelegt zeigen. Zur Rechtfertigung dieses Schlusses aus thatsächlichem Nichtglauben auf zuständliches Missverhältniss dient 39 das Zugeständniss ihres eifrigen Schriftstudiums: ἐραυνᾶτε schon wegen des anschliessenden καὶ οὐ θέλετε 40 Indicativ (CYRILL), nicht Imperativ (CHRYS). Dies thun sie *in der Meinung, ewiges Leben in ihm zu besitzen,* durch das opus operatum der rabbinischen Beschäftigung mit dem Schriftbuchstaben zu beseligender Gotteserkenntniss zu gelangen Rm 2 17—20. Dass Jesus diese Meinung nicht theilt, sie vielmehr tadelt (sowohl STIER IV 239, wie WZS, ApZt [2] 522), zeigt das vorangestellte ὑμεῖς, während das nachdrucksvoll am Schluss erscheinende περὶ ἐμοῦ darauf hinweist, dass der Werth der γραφαί nur in ihrer Bedeutung als historische und psychologische Vorbereitung des Heiles in Christus ruht. Die Schrift als Schrift ist noch keine Lebensquelle (O. HTZM 64 220), vgl. vielmehr II Kor 3 6. In dem artikulirten μαρτυροῦσαι liegt, dass die Schrift wesentlich Zeugniss für Jesus ist und ihn als solches berechtigt von einem Gotteszeugnisse zu seinen Gunsten zu sprechen; vgl. ROTHE, Zur Dogmatik 1863, 125 179. An die Anerkennung des Eifers für die Buchreligion knüpft sich 40 der Vorwurf, dass sie trotzdem nicht zum Kern des Buches durchdringen (II Tim 3 7), mit einfach fortführenden καί. Gerade weil sie in den Schriften bereits Leben zu haben wähnen, mögen sie nicht, um dasselbe erst zu empfangen, zu ihm kommen (wie 6 35 vom gläubigen Anschluss zu verstehen). Dadurch wird der letzte Satz von 39 allerdings zur, das δοκεῖν richtig stellenden, Parenthese, während man andernfalls καὶ οὐ θέλετε mit „und doch" übersetzen und „wollet ihr nicht" (=

Mt 23 37) statt πρός με betonen müsste. Die Fortführung der Rede **41** entspringt im Sinne des Redenden der Besorgniss, es möchte der letzte Vorwurf und überhaupt die starke Hervorhebung seiner persönlichen Würde den falschen Schein hervorrufen, als spreche aus ihm ein verletztes Ehrbedürfniss (Ws), während der Schreibende die Gelegenheit benützt, ein Charakterbild des ganz im Autoritätsgeist befangenen, auf Menschenzeugniss pochenden, ehrsüchtigen Schulhäuptern dienenden Judenthums seiner Zeit zu entwerfen (Wzs 527f). Wie kein Zeugniss von Menschen 34, so nimmt Christus auch *keinen* ihm *von Menschen ertheilten Ruhm* (δόξα ist etwas Anderes als τιμή 23) an (λαμβάνειν δ. ist auch nicht dasselbe wie ζητεῖν δόξαν 7 18 8 50 I Th 2 6), zürnt ihnen also auch darum noch nicht, wenn sie ihm nicht genug Ovationen bereiten, Lc 12 10. Wohl aber hat er **42** sie als solche erkannt (cognitos vos habeo), welchen die schuldige (daher τὴν ἀγ.) Liebe zu Gott (nicht also gen. subjecti, wie Stier meint) fremd ist: οὐκ ἐν ἑαυτοῖς. Da es also nicht Gott sein würde, dem sie huldigen, indem sie ihm δόξα darbringen, lehnt er letztere um so unbedingter ab. Um was es ihnen allein zu thun ist, sieht man **43** an dem ganz entgegengesetzten Verhalten, welches sie dem gegenüber befolgen, der in Gottes Namen, d. h. Auftrag 10 25, und dem gegenüber, der in seinem eigenen Namen und auf eigene Hand zu ihnen kommt. Wie sie den nicht lieben, in dessen Autorität Jesus auftrat, so fallen sie dafür Jedem zu, der, anstatt sittliche Forderungen zu stellen, ihrer nationalen Eitelkeit schmeicheln, ihnen goldene Berge versprechen würde (Ldt). Man erinnert an die Pseudopropheten und Pseudochristen Mc 13 6 21 22 = Mt 24 5 23 24 Act 5 36 37. Aber nur das Auftreten eines Einzigen steht in Frage. Daher wenn überhaupt eine bestimmte Figur, so entweder der persönliche Antichrist (Cr 893) oder irgend eine geschichtliche Persönlichkeit gemeint sein muss, dann aber doch wohl eher der einzige geschichtliche Judenmessias Bar Kochba (Hgf, Einl. 738f. Pfl 777), als Simon Magus (Thm, ZwTh 1875, 525f). Aber freilich **44** „wer selbst für nichts Anderes Sinn hat, als für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet ist“ (Br 156f). Contextmässig und im Hinblick auf die Parallele Mt 23 6—12 wäre an rabbinische Eitelkeit (Ew) und hierarchische Ehrsucht (Ws) zu denken. Ueberhaupt aber ist der Tauschhandel mit wechselseitigen Ehrenbezeugungen und Schmeicheleien gemeint, welche menschliche Eitelkeit erfunden hat und im Schwange erhält; er zerstört den Sinn für die Anerkennung, *den Ruhm*, welcher *von dem alleinigen Gott* 17 3 I Joh 5 20 ausgeht, 12 43 Rm 3 23. Bezüglich der Construction s. zu 1 32. Unter Rückkehr zu 41 wird **45** die Unterstellung zurückgewiesen, als ob Christus, entrüstet über die ihm von den Juden widerfahrene Missachtuug, ihre Anklage bei Gott betreiben werde, was nicht etwa im Hinblick auf das jüngste Gericht (ältere Ausl.) gesagt ist. Denn *es ist* schon jetzt *Einer da, welcher euch* fortwährend *anklagt,* derselbe *Moses,* in welchem die Juden vielmehr ihren ständigen Vertreter bei Gott und das sichere Pfand ihres Heiles erblickten: mit freilich ebenso fraglichem Rechte, wie sie Leben erhofften von ihrem Schriftstudium 39 (Schw 48). Denn **46** zum πιστεύειν, was übrigens auch hier nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Worte des Betreffenden bedeutet, bringen sie es ja doch nicht. Damit verlieren sie aber auch in Moses das Fundament ihrer Hoffnung. Denn die ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ ruht in dem messianischen Gehalt des Pentateuchs Lc 24 44 Rm 10 5, insonder-

heit (vgl. 1 45) in Dtn 18 15. Wie also bei Pls das Gesetz als solches, so verdammt hier das darin enthaltene Minimum von Evglm. Der Gegensatz von ἐκείνου und ἐμοῖς 47 beruht darauf, dass Moses alte und unbestrittene, Christus neue und angefochtene Autorität, homo novus ist. Nur aus diesem Sachverhalt selbst ergibt sich ungesucht auch ein Contrast von γράμματα und ῥήματα, der, wäre er wirklich die Hauptsache, allerdings auf II Kor 3 6—8 zurückweisen könnte (O. Htzm 65 221).

Die Rede enthält eine Vertheidigung der göttlichen Verehrung Christi (23) auf Grund der synopt. Erzählung vom Gichtbrüchigen (O. Htzm 102). Da nämlich letztere zugleich eine Darstellung der, dem Paulinismus zu Grunde liegenden, Erfahrung ist (S. 90), wird die Auseinandersetzung dieses höheren Standpunktes mit dem Judenthum bis zu ihrem geschichtlichen Endresultate, der kirchlichen Christologie, fortgesetzt (O. Htzm 64 f 101). Das ist hier so sehr die Hauptsache, dass die Anklage auf Sabbatverletzung 16 nur 17 deutlich gestreift, alles Weitere aber, was zu sagen wäre, auf 7 21—24 verspart wird. Die Behauptung aber, dass zwischen dem Wunder am Teich und dieser Rede ein geschichtlicher Zusammenhang gar nicht bestehe, scheitert schon an dem von ihrem Urheber (Ws) selbst anerkannten Rückweis sowohl des ἕως ἄρτι 17, als der μείζονα ἔργα 20 auf jene Sabbatheilung. Andererseits weist wie das (ἔγειρε) ἆρον (τὸν κράβαττόν σου) καὶ περιπάτει V. 8 11 12, so auch das gleichfalls dreimal stehende ὁ υἱός σου ζῇ 4 50 51 53 auf den Inhalt der Rede vor. Jesus richtet das dem Tod entgegenwelkende, ja schon verfallene Leben wieder auf, errettet vom Tod und spendet neue Lebenskraft: diese Anschauungen bereiten auf den Mittelpunkt der Rede vor, welcher in dem Gedanken liegt, dass das grösste Werk, welches der Vater dem Sohne übergeben hat, um für diesen gottgleiche Verehrung fordern zu können, in der Erweckung vom Tode bestehe. Das Schlagwort 23 entspricht aber deutlich der Hauptanklage 18. Das Thun des Sohnes ist sosehr nur ein Reflex des göttlichen Thuns, dass der Unglaube an ihn sich sofort gegen Gott selbst kehrt: auf diesen 1. Theil der Rede (19—30) folgt im 2. gegenüber dem, seitens der jüd. Polemik behaupteten, Mangel an Zeugnissen für die von Christus erhobenen Ansprüche eine Uebersicht der zu Gebote stehenden Erweise, wobei stillschweigend auch die Voranklage 16, wenigstens soweit sie zum Schutze des Gesetzes überhaupt erhoben sein will, berücksichtigt und gezeigt wird, wie die Juden in ihrem Eifer für das angeblich verletzte Gesetz bis zur Verleugnung des Gesetzgebers selbst fortgetrieben werden. Indem so ihre Klage sich schliesslich 45—47 gegen sie selbst wendet, dreht sich doch aber noch Alles, wie auch im 1. Theil, um das Grundproblem der beginnenden Dogmengeschichte, das Verhältniss von Vater und Sohn und um die Macht des Letzterem zur Seite stehenden göttlichen Zeugnisses. Die Thatsache, dass beide Themata auch später wieder aufgenommen werden, die Gottgleichheit 10 31—39, das göttliche Zeugniss für Jesus 8 13—20, beweist nur, von wie grundlegender Wichtigkeit sie für den Evangelisten sind (O. Htzm 58f), bedeutsam aber auch nur für dessen, nicht für den Zeithorizont Jesu. „Dass Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zu Theil gewordene gottgleiche Ehre reclamirt (23) und wenigstens gewiss nicht ausserhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Todtenerweckung zugeschrieben hat (28 29), dass er nicht in der spezifisch-johann. Lehrform über die Gegenwart des ewigen Lebens in den Gläubigen (24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohn speculirt hat (26), bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises“ (Ws). Der christl. Gedankenbewegung gehört insonderheit auch das 39 gestreifte Thema des Schriftbeweises an (Wzs 526). Wenn nun aber hier trotz aller Anerkennung der „durchweg doctrinären Form“ und „stark johann. Lehrsprache“ doch eine echt geschichtliche Kunde davon gefunden werden will, wie Jesus der Autorität der Synedristen gegenüber seine persönliche Autorität, d. h. etwa unter at. Bildern wie Ez 37 1—14 seine Befähigung zur „Neubelebung und Neugestaltung der Nation“ geltend gemacht und dabei wohl auch das messianische Gericht zur Sprache gebracht habe, wenn weiterhin auch wahrscheinlich befunden wird, dass dabei die Stellung des Täufers berührt worden sei, die Form jedoch, wie dies 35 36

geschieht, vielmehr als Ergänzung zu Mc 11 27—33 gehören, unserer Rede dagegen ursprünglich fremd sein soll, wenn endlich in jenen Verhandlungen, deren „geschichtliche Motive“ hier angeblich „überall hindurchblicken“, zwar auch die messianischen Weissagungen verhandelt, nur aber nicht, wie hier, unter den johann. Gesichtspunkt einer μαρτυρία gebracht worden sein sollen: so heisst das Alles zuletzt doch nur die historische Treue eines Porträts dadurch retten, dass man die Handgriffe nachweist, vermöge welcher es aus dem betreffenden Rahmen herausgelöst und, ohne dass letzterer Schaden litte, durch ein anderes, nämlich das wirklich echte, ersetzt werden könne. Die Möglichkeit der ganzen Manipulation beruht darin, dass die Rede ihre synopt. Parallelen allerdings theilweise in der Darstellung der letzten Tage in Jerusalem findet, wo auch die Erfolge des Täufers in ähnlicher Weise wie 35 zur Sprache kommen, vgl. Mt 21 23—27, zumal mit dem Zusatze 28—32. Darum herrscht auch schon hier derselbe „Ton der Verurtheilung“ (Ldt I 476), wie in dem synopt. Abschiede von Jerusalem, und stellt ein Wort wie 23 den Abschluss des Bewusstseins Jesu schon so vollkommen dar, wie die spätere Bemerkung 13 1—3.

Die Speisung. 6 1—13. Von wo Jesus 1 *wegging* (ἀπῆλθεν nach Mc 6 32), erhellt erst aus 17 24 59, während wir dem Zusammenhang nach in Jerusalem wären. Der galiläische See von Gennesaret (s. zu Mt 4 13) heisst hier und 21 1, vielleicht im Gegensatze zu dem nördlicher gelegenen Merom, nach der von Antipas zu Ehren des Kaisers erbauten und benannten Stadt Tiberias. Unter diesem Namen kannten nämlich die Griechen den See (Pausanias V 7 3), während er zur Zeit Jesu noch ganz neu war, Schr II 127. Die Imperfecta 2 weisen auf die Volkshaufen (aus Mt 14 13 = Lc 9 11) hin, welche ihn zu begleiten pflegten, *weil sie die Zeichen* (vgl. Mt 14 14 = Lc 9 11) *sahen, die er* bei oder *an* (ἐπί) *den Kranken that.* Unter dem *Berg, darauf Jesus Platz nahm* (aus Mt 15 29 καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ), 3 ist vielmehr die gaulanitische Hochebene zu verstehen, s. zu Mc 6 45. Das 4 erwähnte, aber in der alten Kirche vielfach übersehene, ja vielleicht gar nicht gelesene (vgl. Einl. in das NT [3] 429) 2. Osterfest im johann. Aufriss des Lebens Jesu könnte die in Bewegung befindlichen Volksmassen erklären wollen (Ws), wofern nur dieser Umstand nicht soeben 2 anders motivirt worden wäre; auch sind Festkarawanen nicht ohne Speisevorräthe reisend zu denken, und schliesslich finden wir v. 22—25 dieselben Volksmassen wieder in Kapernaum (B. Brk). Die Erzählung wird mit οὖν 5 wieder aufgenommen. Jetzt erst, da er Halt machte und *die Augen erhob,* wird er (nach Mc 6 34 = Mt 14 14) der grossen Menge gewahr (O. Htzm 221f), und es reift schnell in ihm der Gedanke, sie zu speisen. Mit diesem, demnach von vornherein gefassten, Entschlusse und der ihm entsprechenden Handlungsweise beginnt die Eigenart der johann. Darstellung; daher das ἀγοράσωμεν anders gestellt erscheint als Mc 6 37. In der Synopse fragen die Jünger ihn, woher für so Viele genug Speise kommen solle Mc 6 36 8 4; hier dagegen Jesus sie, und zwar 6 in versuchlicher Absicht, in der Weise einer Glaubensprobe, um in diesem schwierigen Falle ihre, zunächst des *Philippus,* Gesinnung und Art kennen zu lernen. Die *200 Denare* (etwa 120 Mark) 7 sind aus Mc 6 37 herübergenommen, werden also allerdings ungefähr den damaligen Cassenbestand (12 6) darstellen (Lck), nur dass ihn Mc für eben noch ausreichend, Joh steigernd für nicht einmal hinreichend hält, um auch Jedem nur *Weniges* zu geben (Str 501). Die Neueinführung des *Andreas* 8 zeigt, dass der Evglst 1 40 vergessen hat. Dieser also beantwortet die 5 gestellte Frage 9 mit Hinweis auf ein παιδάριον (LXX = נַעַר), was auch einen Sklaven bezeichnen könnte. Wäre ἕν gegen ℵBDL beizu-

behalten, so stünde es nicht für τὶ (was bei Joh unzulässig, vgl. 11 49 19 34), sondern: eine einzige Person trägt etwas zum Verkaufe um, und zwar sind es nur *5 Gerstenbrode* (solche ass die ärmere Klasse) *und 2 Fische* nach Mc 6 38 = Mt 14 17 = Lc 9 13. Ueber ὀψάριον s. zu 21 5. Wie die Gerstenbrode aus II Reg 4 42 sind, so entstammt der Geschichte des Elisa (s. zu Mc 8 1—10) auch die Reflexion ἀλλὰ ταῦτα κτλ., vgl. Mt 15 33. Sonach erscheint Jesus als derjenige, welcher aus scheinbar geringen Anfängen und mit verschwindend kleinen Mitteln das Grösste zu leisten vermag (Schlt 162). Mit Uebergehung des Umstandes, dass Jesus dem Knaben seinen Vorrath abgekauft hat, wird **10** nach Mc 6 39 40 44 Lc 9 14 weiter berichtet, wie *sich 5000 an Zahl* (τὸν ἀρ. Accusativ der Quantitätsbestimmung) förmlich zur Speisung *niederlegten*. Wäre ἄνδρες zu betonen, so würde anzunehmen sein, dass sie ihren Weibern und Kindern von der empfangenen Speise mittheilten. Dass **11** Jesus τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί dem Volke ausgetheilt haben (D rec.), ist Zusatz aus Mt 14 19. Vielmehr theilt nach hausväterlichem Dankgebet Jesus selbst *die Brode* als das Nothwendige unter Alle aus, *von den Fischen* aber *so viel als sie begehrten*. Das Wort περισσεύειν **12** wird Lc 12 15 richtiger gebraucht = Ueberfluss haben. Die Schlussbemerkung **13** spricht nicht mehr wie Mc 6 43 von Fischen, weil nur das Brod im Folgenden symbolische Bedeutung gewinnt (Ldt).

Zum Schlusse wäre nach Analogie von 4 54 21 14 etwa zu sagen gewesen τοῦτο ἤδη τρίτον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Aber die Zählung unterbleibt, weil nach dem ἓν ἔργον 7 21 = 5 1—10 eine genauere Andeutung darüber, inwiefern es das 3. ist, nöthig gewesen wäre und weil dieses 3. auch darum, dass es nicht in Kana verrichtet wird, nicht mehr ganz in dieselbe Kategorie gehört, wie 2 1—11 4 46—54. Die Symmetrie, welche auch zu Anfang dieses 3. Cyklus ein galiläisches Wunder verlangt, ist so bestimmend für den Evglsten, dass er Jesu Rückkehr aus Jerusalem gar nicht mehr ausdrücklich berichtet. Vielmehr versetzt uns seine Erzählung ihrem Inhalte nach plötzlich und unvermittelt nach Galiläa (Ldt I 480 491), ihrer Form nach in den synopt. Erzählungston (Schw 81), wie denn auch die Anlehnung an die vorhandenen Stoffe Mc 6 31—44 8 1—9 = Mt 14 13—21 15 32—39 = Lc 9 10—17 hier klar zu Tage liegt (O. Htzm 24). Nur im synopt. Bericht hat der Vorgang einen verständlichen Anlass, sofern der über dem Lehren und Zuhören hereingebrochene Abend zuerst die Jünger an das Bedürfniss der Menge denken lässt. Dagegen handelt es sich in der johann. Erneuerung um Versinnbildlichung einer Gnadengabe Christi, zu welcher die Initiative von ihm selbst ausgehen muss, wogegen die Jünger nur ihrer unzureichenden Mittel, ihrer Ohnmacht und Schwäche bewusst werden (O. Htzm 45). Dass Joh, um diesen 3. galiläischen Aufenthalt auszufüllen, aus der grossen Menge von zu Gebote stehendem synopt. Stoffe gerade das Speisungswunder erlas, kann nämlich seine Erklärung nur in der darauf folgenden Rede vom Brode des Lebens finden, die wieder ihrerseits nur unter Voraussetzung des Speisungswunders motivirt und verständlich erscheint (Hgstb). Irgendwie ist das Wunder zugleich Sinnbildhandlung (Ldt I 484f. B. Brk 121). Wie aber die Rede schliesslich ausmündet in eine Erklärung über den Sinn des Herrenmahles, so verleugnet auch schon die synopt. Darstellung eine solche Beziehung keineswegs. Daher denn auch die an sich unmotivirte Zeitangabe 4, wenn überhaupt zum ursprünglichen Text gehörig, schwerlich bloss eine chronologische Notiz (B. Brk), sondern wahrscheinlich zugleich eine Andeutung des Geheimnisses der Situation enthalten wird, der zufolge Jesus zur Passazeit vom antitypischen Passa, seinem in den Tod gegebenen und der Welt zum Genuss angebotenen Fleisch und Blut redet (Hgstb, Ldt, Kl, Schz und die kritische Schule); der Uebergang von da zum Abendmahl liegt nahe genug (Thm 487), zumal auch unter Berücksichtigung der analogen Weinspende (S. 57) und des solennen, 23 wiederaufgenommenen εὐχαριστεῖν statt des, bei den Snptkrn promiscue damit gebrauchten, εὐλογεῖν. Jedenfalls kann sich erst vom Inhalte der Rede aus Sicheres über Sinn und Meinung der Wundererzählung ergeben.

Das Seewunder. 6 14—21. Mit Hinweis theils auf Dtn 18 15, theils auf Ps 118 26 scheint 14 der Messias gekennzeichnet; anders 1 21 (vgl. BALDENSPERGER 138 f). Jedenfalls merkt Jesus 15, dass die Volksmenge sich seiner bemächtigen, ihn fortführen (ἁρπάζειν) und zum König, d. h. doch wohl Messias, erheben will. Um der drohenden Eventualität auszuweichen, nach Mc 6 46 = Mt 14 23 um zu beten, zieht er sich in die Einsamkeit εἰς τὸ ὄρος zurück, und zwar πάλιν mit Bezug auf 3. Nun war er freilich mittlerweile gar nicht herabgestiegen gewesen. Ein weiterer Berg aber ist auf dem ganz flachen Plateau des Ostufers nicht vorhanden. Folglich ist die Speisung, wie bei den Snptkrn, als auf dem grasigen Uferried geschehen vorgestellt, in der Darstellung aber irgend etwas vergessen worden (O. HTZM 111 155 222). Statt ἀνεχώρησεν haben ℵ Cod. it vg sogar φεύγει. Auch bei den Snptkrn weicht Jesus mehrfach zurück, wo ihm verkehrte Erwartungen der Menge überraschend und aufdringlich begegnen; s. zu Mc 1 35. Der *Abend* 16 fällt mitten hinein zwischen die „Abende“ Mt 14 15 (Stunde der Speisung) und Mt 14 23 = Mc 6 47 (Stunde des Alleinseins auf dem Berge), rückt aber doch näher an letztere Zeit heran, also Spätabend; s. zu Mc 6 47 = Mt 14 23. Wenn jetzt die Jünger herabsteigen, so stimmt das wieder mehr zu 3, als zu 15, wo Jesus αὐτὸς μόνος auf dem Berge ist. Die Darstellung ist unklar und kommt auf keinen Fall aus erster Hand. Wäre 17 gegen ℵBL der Artikel vor πλοῖον zu lesen, so würde das Schiff dadurch als dasselbe bezeichnet, darin sie herübergefahren waren, wie in der Originalstelle Mc 6 45 = Mt 14 22. Das ἤρχοντο bedeutet die unvollendete Handlung, wie 4 30. Nur ℵD lesen κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία statt καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Letzterem Plusquamperfect entspricht sofort ἐληλύθει: daraus und aus οὔπω erhellt, dass die Jünger ihn vor der Abfahrt bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (Ws). Dagegen hat er ihnen Mc 6 45 geboten, voranzufahren, und zwar nach Bethsaida (?), nicht nach Kapernaum. Der weiteren Schilderung der Fahrt 18 entspricht Mc 6 48 = Mt 14 24. Statt der Mitte des Sees Mc 6 47 = Mt 14 24 gibt 19 die Entfernung auf *25—30 Stadien,* also (40 Stadien = 1 geographische Meile) 4½ bis 5½ Kilometer an. Da *sehen sie* ihn *wandeln* ἐπὶ τῆς θαλάσσης, was zwar, so gut wie 21 ἐπὶ τῆς γῆς = am Lande, nach 21 1 auch heissen könnte „am Meer“ (dann hätten sie sich des Sturmes wegen an der Küste gehalten, Jesus aber wäre vom Lande her genaht), aber im synopt. Zusammenhang nur bedeuten kann *auf dem Meere;* auch die nur so erklärliche Furcht ist nach Mc 6 49 = Mt 14 26 zu verstehen. Es ist also nach Mc 6 48 vorausgesetzt, dass Jesus vom Berge aus den Sturm und die Rathlosigkeit der Seinigen bemerkt hat. Ebenso entspricht zwar 20 das ἐγώ εἰμι dem Wort Mc 6 50, aber s. zu 8 24. Ganz abweichend von Mc 6 51 53 schliesst die Erzählung 21 damit, dass die Jünger gar nicht dazu kommen, ihn in ihr Schiff aufzunehmen (ἤθελον), weil solches sich schon am Lande befand im Momente, da die Aufnahme bevorstand. Solches wäre zwar, wenn sie 25—30 Stadien gerudert hatten, für den Fall, dass sie den See nicht gerade seiner ganzen Breite nach durchschnitten, geographisch begreiflich. In Wahrheit aber wird vorausgesetzt, dass sie den See von Südosten nach Nordwesten durchschnitten; s. zu v. 23 24. Dann konnten sie mit der angegebenen Entfernung gerade die Mitte des Sees Mc 6 47 erreicht haben; ist Mt 14 24 σταδίους πολλούς zu lesen, so hat Joh ihre Zahl berechnet. Jedenfalls erscheint es ganz richtig als ein Wunder im Stile von Ps 107 30 (HGSTB), wenn

Jesus das Schiff, in das er gestiegen, auch sofort an das Land versetzt, das er erreichen will.

Die Aufnahme dieser Erzählung ist theils durch das vom Gesetz der Symmetrie auferlegte Bedürfniss nach einem 2. Titelbilde für den 3. Redencyklus, theils durch den Umstand bedingt, dass der Evglst nicht lange zu suchen brauchte, vielmehr in der, auf die synopt. Speisungsgeschichte unmittelbar folgenden, ohnedies aus sachlichen Gründen (der Rückkehr musste doch gedacht werden) kaum zu umgehenden Perikope Mc 6 45—52 = Mt 14 22—33 fand, was er brauchte. Weit entfernt nämlich davon, dass der Evglst im Widerspruch mit seiner sonstigen Manier das Wunder auf seinen natürlichen Bestand zurückführen, die Jünger, ohne dass sie es wussten, das Ufer erreichen und ihren, einstweilen dort schon zu Fuss angekommenen, Meister zu ihrer Ueberraschung antreffen lassen würde (moderne Apologetik), liegt die Pointe der Sache gerade darin, dass für seine Menschlichkeit kein Gesetz der Schwere, für seine Leiblichkeit keine örtliche Schranke gilt. Mit ihr musste es vielmehr eine ganz besondere Bewandtniss haben, wenn sie, wie in der folgenden Rede gezeigt wird, als Brod des Lebens genossen (Schz 267), ja wenn sein Fleisch und Blut Gegenstand eines Assimilationsprozesses werden sollten. Der Eindruck von der Freiheit und Geistigkeit des incarnirten Logos, von seiner Unabhängigkeit gegenüber den Beschränkungen der materiellen Leiblichkeit (Vkm 244 311 379) soll über den Anstoss, welchen v. 60 die Juden an dem σκληρὸς λόγος nehmen werden, von vornherein hinwegheben (Ldt I 487 490 520); s. zu v. 60—63. Insofern ist es ein symbolisches Wunder, welches die Jünger, die ihn jetzt über das Meer zur Heimath zurückkehren sehen, auf noch Wunderbareres vorbereitet, das sie erfahren werden, wenn sie v. 62 den Menschensohn werden dorthin auffahren gesehen haben, wo er zuvor war (Hönig 1884, 95f).

Die Zeichenforderung. 6 22—31. Ueberleitend auf die, das Wunder erklärende, in Kapernaum gehaltene Rede wird zunächst 22—25 das Publicum derselben in den Zeugen des am anderen Seeufer gewirkten Wunders nachgewiesen. Der mit den 5000 Männern 10 identische ὄχλος 22 *stand* nämlich harrend *jenseit des Meeres* im Glauben, Jesus müsse noch da sein. Zu lesen ist εἶδον gegen ἰδὼν Δ rec. und εἶδεν ℵD, welche Codices den Satzcomplex 22—24 überhaupt anders construiren. Das ἰδεῖν selbst aber steht wie z. B. Lc 8 47 im weiteren Sinne sowohl für das mit Augen wirklich Wahrgenommene, als für die aus den beobachteten Thatsachen gezogenen Schlüsse; daher Wzs, NT: *die Menge erwog.* Da der Artikel vor πλοῖον auf das ἓν πλοιάριον zurückweist, ist ἦν, wenigstens sofern es durch εἰ μὴ ἕν näher bestimmt wird, plusquamperfectisch von dem Schiffe zu verstehen, darin 17—21 die Jünger gestern ohne Jesus zurückfuhren. Zu Schiff ist also Jesus nicht hinübergekommen; zu Lande aber, in der stürmischen Nacht (Schw 93f), auch nicht, weil das Volk ihn schon in Kapernaum vorfindet, nachdem es gleich anderen Morgens herübergekommen war. Um solchen Transport möglich erscheinen zu lassen, werden 23 (was nur bei der LA ἰδὼν zu parenthesiren wäre) ἄλλα πλοάρια (möglich wäre aber auch die Accentuation ἀλλὰ πλοῖα, vgl. O. Htzm 128) aus Tiberias, schriftstellerisch freilich eher aus der Geschichte des anderen synopt. Seewunders Mc 4 36 (Thm 496), herbeigeholt, obgleich, um den ὄχλος hinüberzuschaffen, eigentlich eine kleine Flotte nöthig gewesen wäre. Da die *Schiffe* nicht aus Kapernaum 17, sondern *aus Tiberias* kamen und auch nur *nahe bei dem,* dieser Stadt ungefähr gegenüber liegend vorzustellenden, *Orte* der Speisung landeten, ist ihr Erscheinen nicht als durch die Jünger veranlasst, sondern als ein zufälliges gedacht. Das ἐγγὺς τοῦ τόπου will nur die passende Gelegenheit aufweisen, die sich der Volksmenge bot, sich selbst auch einzuschiffen und nach Kapernaum herüber zu kommen (Ws), wohin ja 17 die

Jünger gesteuert waren, wo daher über kurz oder lang auch Jesus, der nicht von ihnen getrennt bleiben konnte, anzutreffen sein musste. Darum ist es ganz in der Ordnung und beweist noch keineswegs, dass sie ihn selbstverständlich als zu Fuss herübergekommen denken mussten, wenn sie, weil 24 der Meister ebensowenig mehr am Orte zu finden war, wie seine Jünger (Ldt), hinüberfahren, in Kapernaum Nachfrage nach ihm halten und, *nachdem sie* 25 *ihn* wirklich *angetroffen*, sich erkundigen nach dem Wann seiner Ankunft, das ihnen unerklärlich ist und folglich die Frage nach dem Wie in sich schliesst (Ldt).

Sie sind also bereits mit der Ahnung eines ungewöhnlichen Vorganges über den See gefahren: insofern dient das ganze hebräischartige Satzgefüge (vgl. darüber Ldt I 36 491f) allerdings dazu, den Weg Jesu vom Volke controlirt werden zu lassen, während es eine unnöthige Umständlichkeit und Weitschweifigkeit documentiren würde, falls lediglich das Herüberkommen des Volkes motivirt werden sollte. Als einfache Wiederaufnahme von 22 erscheint 24 übrigens nur, wenn dort ein Participialsatz stehen würde (rec.). In Wahrheit blickt 24, nachdem 23 ein neues Moment aufgenommen war, auf 22 zurück, wo das „weder Jesus, noch seine Jünger“ vorbereitet war. Aber dort handelte es sich um die Umstände, unter welchen eine Entfernung Jesu zu Schiffe undenkbar erschien, hier um die dennoch gewonnene Gewissheit, dass er nicht mehr da sei (dW).

Jesus lässt sich 26 auf ihre Frage nach einem etwaigen Wunder nicht ein, sondern hält ihnen sofort das ungeistliche Motiv ihres Suchens vor: σημεῖα, seien es nun die beiden soeben oder die v. 2 allgemein berichteten, sind für sie überhaupt kein Motiv; auch ihre letzte Erfahrung ist nur, sofern sie eine Brodspende in sich schloss, von Belang gewesen (Str 504). Gehen sie 27 doch einmal der Nahrung (βρῶσις metonymisch für βρῶμα wie 4 32) nach, so sei es wenigstens die rechte. In Verbindung mit diesem Objecte nimmt ἐργάζεσθαι vorübergehend die übliche Nebenbedeutung des Erwerbes durch Handel, Arbeit, Geschäfte an und dient solcher Gestalt zum künstlichen Fortspinnen der Rede 28 29. Das μένουσαν steht zwar zunächst im Gegensatze zu ἀπολλυμένην (eine Speise von nicht vorübergehender, vergänglicher, sondern fortwirkender Kraft), ist aber gleichwohl mit εἰς ζωὴν αἰώνιον zu verbinden; s. zu 4 14. Ist das Resultat auf der einen Seite durch eigene Thätigkeit bedingt, so erscheint es andererseits doch auch wieder als Gabe dessen, welchen *der Vater*, also *Gott* selbst (nachdrucksvoll am Ende), *versiegelt*, d. h. wie 3 33 beglaubigt, den Menschen als Spender der „bleibenden Speise“ durch das Speisungswunder, das er den Sohn verrichten liess, kenntlich gemacht hat. *Des Menschen Sohn* heisst er, weil es Sache des Messias (s. zu 1 51), des himmlischen Menschen (s. zu 3 13) ist, den Menschen himmlische Speise zu geben, ja sogar (6 53) selbst solche zu werden (Harnack, ZThK 200). Nunmehr begreifen 28 die Leute, dass es sich um eine sittliche Forderung, um das zu Stande Bringen von Werken handelt, die von Gott gewollt sind (ἔργα τοῦ θεοῦ, Cr 371). Welches aber sind diese? Daher τὰ ἔργα, wie Apk 2 26; die Frage parallel mit der Frage nach der πρώτη ἐντολή Mc 12 28. Die übrigens gut griechische Verbindung ἐργάζεσθαι ἔργα steht wie 3 21. Diese ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα sind aber nicht die vielen Werke des Gesetzes, daran zu denken das im verdienstlichen Sinne aufgefasste ἐργάζεσθαι Veranlassung bieten konnte, sondern sie fassen sich 29 (über ἵνα s. zu 4 34) alle zusammen in dem Einen ἔργον des Glaubens (also auch hier der Gen. wie 28 zu nehmen, nicht als gen. autoris): das religiöse Lebensverhältniss tritt, als sittliche Leistung gefasst, an Stelle des Hauptgebotes: paulinisch in der Sache, nicht in der Form. Begreifend, dass er

unter ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος sich selbst meine, antworten **30** die Juden spitzig: der du uns zu wirken befiehlst, was wirkst denn du deinerseits? Sie beanspruchen ein σημεῖον (s. zu Mc 8 11), welches seine Ansprüche begründen, ihn legitimiren solle. In dieser Richtung machen sie ihm **31** einen Vorschlag durch Erinnerung an Ex 16 4 Ps 78 24 25 105 40. Den Vätern hat sich Moses durch die Mannaspende legitimirt. Nach der rabbinischen Theologie wird der Messias dasselbe Wunder wiederholen (Baldensperger 140), wie auch der philonische Logos seinen Typus im Manna hat (S. 43).

Wenn schon der innige Connex zwischen dem 1. und dem 2. Wunder dieses Cyklus (S. 89) eine genaue Durchführung des symmetrischen Gesetzes, welches eigentlich Verlegung der Scene nach Judäa verlangt hätte, vereitelt hat, so wird letztere Maassregel vollends zur Unmöglichkeit dadurch, dass die Rede vom Lebensbrod nothwendig dem soeben gespeisten Publicum gelten muss. In der That geht aus 22—24, noch mehr aus 26 31 mit Evidenz hervor, dass die heute diesseits Redenden die gestern jenseits Gespeisten sind. Zugleich folgt aus 27, dass die leibliche Speisung 11 als σημεῖον für Jesu Befähigung, τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον zu reichen, gewerthet sein will (Ws), ja es wird auf die Thatsächlichkeit insofern sogar Verzicht geleistet, als die Juden zuletzt (31 34) gerade dasselbe erst als zu leistende Beglaubigung für Jesu Lehrautorität begehren, was ihnen Tags zuvor als Gipfel alles Wunderbaren schon zu Theil geworden sein müsste (Schkl [4] 127). Da nun aber dieselben es sind, welchen der Vorwurf 26 gilt, so ergibt sich für die 3 galiläischen Aufenthalte Jesu im 4. Evglm ein Gesetz der Steigerung, in Folge dessen zuerst überhaupt nur die Jünger gläubig werden (2 11), das zweitemal die Galiläer selbst nur Wunderglauben (4 45 48), zuletzt aber nicht einmal diesen mehr leisten, sondern nur noch Sinn für den, mit dem Wunder verbundenen, materiellen Genuss an den Tag legen (6 26), ja sich ganz von Jesus lossagen, so dass als Anhängerschaft nur 12 Jünger übrig bleiben (v. 66—71).

Die Rede vom Brode des Lebens. 6 32—59. Die Juden **32** täuschen sich, wenn sie meinen, Moses habe ihnen das richtige *Brod vom Himmel* (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist schon v. 31 als ein Begriff zu nehmen) gegeben. Denn nach dem eigenen Zeugnisse des Moses (derselbe Gesichtspunkt wie 5 45—47) hat nicht er, sondern Gott selbst das Manna gespendet Ex 16 15. Daran wird aber nur erinnert, um jener Mannaspeisung, darin die jüd. Theologie das absolute Wunder, das non plus ultra auch für den Messias erblickte, jede selbständige Bedeutung zu entziehen und dem untergeordneten Grade von Wirklichkeit, der nur typischen Bedeutung, welche ihr zukommt (O. Htzm 223), *das* eigentliche und *wahrhaftige Himmelsbrod* (s. S. 44 über ἀληθινός) gegenüberzustellen, welches *mein Vater euch gibt:* in der Gegenwart (δίδωσιν), nicht in der Vergangenheit (οὐ δέδωκεν) liegt also der Höhepunkt der Wunderthat, sofern der im Lebenswerk Christi gegenwärtige Gott beständig im Begriffe ist, die wesenhafte Nahrung der Geister (ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός, vgl. dazu Ws) hervorzubringen. Diese letztere Eigenschaft des betreffenden Brodes empfängt **33** ihre Begründung durch Hinweis auf zwei Momente, die sein Wesen constituiren. Erstlich kommt es, was beim Manna nur vorbildlich der Fall ist, wirklich *vom Himmel* und zweitens vermittelt es, was beim Manna gar nicht der Fall war (49), wirkliches *Leben,* nämlich der, ohne es im geistigen Hunger vergehenden, *Welt.* Somit sind die Participien durch ὁ ἄρτος zu ergänzen und als Subjecte aufzufassen, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ (das Gott angehörige Brod, Gottesbrod) aber als Prädicat (Ws). Zwar steht **34** πάντοτε nachdrücklich an der Spitze; daraus folgt aber kein Gegensatz zu gestern, als ob die Juden das gestrige Wunderbrod für

das wahre Brod vom Himmel gehalten hätten, sondern es liegt genau dieselbe „schriftstellerische Wendung“ (Ws) vor wie 4 15 33. Besitzt Jesus ein solches Zauberbrod, so möge er, anstatt viel davon zu reden, es nur sofort mittheilen; es soll ihnen allezeit willkommen sein: das Zerrbild der Bitte Mt 6 11 (O. Htzm 224). Dem Begriffe des ἄρτος ἐπιούσιος (s. zu Mt 6 11 = Lc 11 3) entspricht in der That auf höherer Stufe das zum Leben gehörige Brod (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vgl. Ws), welches Jesus jetzt nicht mehr bloss anbietet, sondern 35 selbst zu sein erklärt, sofern Jedweder, der mit ihm in Gemeinschaft tritt, darin alle Bedürfnisse wahrhafter Sättigung auf dauernde Weise befriedigt findet. Da sich dieses Bedürfniss innerhalb der sinnlichen Sphäre in Hunger und Durst zerlegt, wird der Inhalt von 4 10—14 mit in das Bild hereingezogen, der Begriff vollkommener Befriedigung also in der Weise des parallelismus membrorum, insonderheit nach dem Vorbild von Jes 49 10 = Apk 7 16 (vgl. Mt 5 6 = Lc 6 21) zwiefach ausgedrückt, damit aber das Doppelgeleise eröffnet, auf welchem die Rede auf ihrem Höhepunkt 53—56 sich aus inneren Gründen nothwendig bewegen muss. Eben desswegen löst sich auch der einfache Begriff des λαμβάνειν αὐτόν in ἔρχεσθαι πρὸς (5 40) und πιστεύειν εἰς αὐτόν auf, wobei die Parallele des „Kommens“ bezeichnend für das Moment der Selbstthätigkeit ist, welches im johann. Begriff des πιστεύειν vorherrscht (Ldt). Mit der Erklärung Jesu, er selbst sei das zu erwartende Himmelsbrod, hört jede Möglichkeit fernerer Verständigung mit den Juden auf. Dies die Voraussetzung von 36, wo εἶπον ὑμῖν auf 26, nach Umständen sogar auf 5 37—40 zurückgeht. Einerseits *habt ihr mich* (με fehlt nur ℵ, A ersetzt es durch μοι bei πιστ.) *gesehen,* nämlich in der Offenbarung der Wunderherrlichkeit 11 19 22 24, andererseits, d. h. trotz der solcher Gestalt gegebenen Ermöglichung des Glaubens, *glaubet ihr* doch *nicht:* neues Anklingen des tragischen Grundtons. Jede Gabe erinnert an die jüd. Unempfänglichkeit. Das καί . . . καί verbindet also wie 15 24 Gegensätze, um den Contrast desto fühlbarer zu machen. Aber dieser Unglaube der Juden empfängt seine Erklärung 37—46 aus einer genetischen Darstellung dessen, was ἔρχεσθαι πρὸς τὸν υἱόν 35 heisst. Dasselbe beruht nämlich (vgl. v. 65) auf einem, dem sinnlichen Zug, welcher die Juden leitet (26), direct entgegengesetzten, göttlichen Zug (O. Htzm 224f). Gott ist es, der 37 diejenigen, die zum Sohne kommen, ihm zum Eigenthum schenkt: objective Kehrseite zu 5 40. Was ihm aber der Vater gegeben hat, das kann und will der Sohn nicht aus der Gemeinschaft seiner Jünger ausschliessen: ἐκβάλλειν wie 9 34. Der Grund hierfür liegt 38 darin, dass Jesu Absehen ganz darin aufgeht, nicht seinen, sonders seines Vaters Willen zu thun 5 30 Mc 14 36. Daher entspricht καταβέβηκα zwar dem Bilde des dem Himmel entstammten Brodes, ist aber gleichwohl streng buchstäblich zu nehmen, s. zu 3 13. Dabei steht die Präposition ἀπό (ℵBL) einzig und auffallend für das gewöhnliche ἐκ (AD rec. und fast alle patristischen Citate). Des Vaters Wille aber 39 zielt auf Rettung. Der wie 37 1 12 15 2 17 2 vorangestellte nom. absol. (πᾶν κτλ.) wird durch ἐξ αὐτοῦ scil. τὶ der Construction eingegliedert. Da, wo der Vater das Werk lässt, führt es der Sohn weiter. Des Vaters Letztes war, dass er dem Sohne Gläubige schenkt; des Sohnes Erstes ist, dass er dieselben nicht verloren gehen, dem Tode verfallen lässt (ἀπολ. wie 17 12 18 9, nicht „verderben“ wie 10 10), sondern aufnimmt; sein Letztes aber ist, dass er sie, nachdem er sein Werk an ihnen durch alle Stufen fortgeführt, auferweckt: reelle Auferstehung wie 40 44 54 5 28 29 11 24 12 48. Ist aber

bis jetzt der Wille des Vaters nur in Bezug auf das Werk des Sohnes objectiv zum Ausdrucke gekommen, so zeigt die Erläuterung und Begründung **40** (τοῦτο prädicativ), wie auch die subjective Bedingung, unter welcher die zielbewusste und zielsichere Wirksamkeit Jesu sich vollzieht, mit in jenen Willen aufgenommen ist. Statt τοῦ πέμψαντός με steht τοῦ πατρός μου, wie auch gleich darauf der υἱός erscheint, und dem πιστεύειν correspondirt statt ἔρχεσθαι im Rückblick auf 36 θεωρεῖν: Bezeichnung der intensiven Betrachtung, s. zu 3 14. Das ἀναστήσω ist wohl um der Analogie von 39 willen nicht selbständig zu fassen, sondern von ἵνα abhängig zu setzen, charakterisirt aber im Anschlusse an ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον die Auferstehung wieder als Abschluss eines Prozesses (vgl. S. 92). Als Problem ergibt sich somit aus dem ersten Redegang die Frage, wie der Glaube, als ein sittliches Verhalten, eine Wirkung auf das Naturleben, die ἀνάστασις, zur Folge haben könne (Ldt). Einen 2. Gang leitet **41** das unwillige, halblaute Flüstern (γογγύζειν, vgl. Lc 5 30 15 2) der Ἰουδαῖοι ein, welche jetzt (auch v. 52) anstatt des ὄχλος (v. 22 24) genannt werden. Gleichwohl setzt sich der bisher geschilderte Auftritt einfach fort, s. zu 59. Das περὶ αὐτοῦ ist neutrisch zu fassen und auf das Wort vom καταβάς zu beziehen. Die Juden kennen nämlich **42** Jesu irdische Herkunft und begreifen daher nicht, wie er sich eine himmlische zuschreiben könne. Die Scene in der Synagoge zu Nazaret Mc 6 3 = Mt 13 55 (hier auch der Vater) wird somit in die Synagoge zu Kapernaum (59) verlegt und daraus ein Einwurf wie 3 4 entnommen. Auf eine Widerlegung lässt sich Jesus **43** gar nicht ein, mahnt vielmehr nur ab und betont **44** wie 3 5 das schon Gesagte noch stärker; „denn nicht diese Bedenken sind der Grund ihres Unglaubens, sondern ihr Unglaube ist der Grund solcher Bedenken“ (Ws). Die Beseitigung von Verstandesscrupeln führt nicht zum Ziele, denn wer letzteres erreicht, den zieht eine verborgene Macht, der erfährt eine innere Gotteswirkung. Das ἑλκύειν (LXX Jer 31, bzw. 38 3) bezeichnet als Kehrseite von ἔρχεσθαι die Erregung der Glaubensempfänglichkeit im Herzen der Gottverwandten unter den Menschen (s. zu 11 52). Diesem ersten Anfange der Heilswirkung stellt er mit Erwähnung der Auferstehung gleich auch das Ende gegenüber (Ldt). Die Wirkung auf den Willen (ἑλκύειν) kommt **45** zu Stande durch eine Wirkung auf das Bewusstsein (διδάσκειν): in diesem echt johann. Sinne (s. Einl. II 3) wird der Zug des Vaters zum Sohne (vgl. darüber Pfl 769) schriftmässig erklärt aus Jes 54 13 (frei nach LXX), vgl. Jer 31 33 34 Jo 2 27 3 2 Mch 4 1—6, auch I Th 4 9 I Joh 2 20 27. Dabei liegt der Ton auf θεοῦ, nicht auf πάντες, und διδακτός heisst Schüler, vgl. I Kor 2 13. Von einem fortgesetzten Hören (ὁ ἀκούσας) und Lernen in der Schule Gottes, also von einer inneren Offenbarung (ἀκούειν kommt selbst bei Christus vor 3 32 5 30), nicht aber **46** von einem unmittelbaren Schauen Gottes ist die Rede: οὐχ ὅτι, wie 7 22 = ich will damit nicht gesagt haben. Die intuitive Gotteserkenntniss wird vielmehr wie 1 18 3 13 dem Sohne ausschliesslich vorbehalten, weil er *von Gott her* ist, im Sinne von 3 31 32 34. Nach solcher Abwehr eines, den christologischen Grundgedanken beeinträchtigenden, Irrthums erfolgt **47** Rückkehr zum Selbstzeugniss, und zwar direct zur Verheissung 35, woher auch der Zusatz εἰς ἐμέ hinter πιστεύων stammt: was dazwischen lag, war durch den 36 constatirten Unglauben motivirt und erklärte die auffällige Erscheinung desselben aus der Thatsache, dass der Glaube eine verborgene Gotteswirkung ist (O. Htzm 225), also nicht bloss ein ἔργον τοῦ θεοῦ im Sinne von 29. Aus der-

selben Stelle 35 findet darum auch 48 das Hauptstichwort Wiederaufnahme, mit dessen Hülfe dann im Folgenden das gesetzte persönliche Verhältniss (vgl. die Correlation von ὁ πιστεύων 47 und ἐγώ 48) näher als ein Assimilationsprozess geistiger Art beschrieben wird, durch dessen Vollzug die an Jesus Gläubigen gegen jegliche Todeserfahrung sicher gestellt werden. Zunächst wird 49 mit Bezug auf den Einwurf 31 und die Erklärung 32 gezeigt, dass eine solche Wirkung nicht etwa bereits dem mosaischen Manna zukam Num 14 23 Dtn 1 35. Dagegen 50 *solches* (von dieser Beschaffenheit und Bestimmung: οὗτος gehört mit ἵνα τις zusammen, wie 29 τοῦτο . . ἵνα) *ist das Brod, das vom Himmel herabsteigt* (Rückweis auf 32), *dass man* (irgendwer) *davon essen und nicht sterben soll.* Häufig sind 2 Verba finita mit καί verbunden, wo der Grieche das 1. im Particip gesetzt haben würde. Dabei steht, in ähnlichem Wortspiele wie Mt 10 39, ἀποθανεῖν in anderem Sinne, als 49. Denn das wahre Himmelsbrod hebt im Gegensatze zum Manna den leiblichen Tod zwar auf, aber nur insofern, als derselbe für diejenigen, welche im Glauben das Leben schon haben, seine Bedeutung verloren hat. Dagegen würde bei der Uebersetzung „dieses (48 mit ἐγώ gleichgesetzte) Brod ist das Brod, welches vom Himmel zu dem Zwecke herabsteigt, damit man u. s. w." (Ws) die Beschaffenheit desselben erst 51 als eine Neuigkeit berührt werden (vgl. dagegen Kl und Wahle). In Wahrheit enthält die Aussage eine Recapitulation, aber mit dreifachem Fortschritt, sofern erstlich das belebende Brod, weil Mittheilung des Lebens eigenes Leben voraussetzt, zum lebendigen Brod (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, wie 4 10 7 38 ὕδωρ ζῶν) im Sinne von V. 57 5 26 wird. Dabei tritt das die Beziehung auf die Person hervorhebende, historisch-concrete καταβάς an Stelle des begrifflich allgemeinen καταβαίνων 50 und setzt sich das negative μὴ ἀποθάνῃ um in das positive ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Hier also wird erstmalig die Aneignung des Gehaltes seines Personlebens direct als ein „Essen" eingeführt, als das „wahrhaftige Essen" 55, davon sinnliche Ernährung nur ein abbildliches ἐπίγειον. Das bedeutendste Moment des Gedankenfortschrittes bringt aber erst der Satz καὶ ὁ ἄρτος δέ = atque etiam panis: *und* (etwas Bedeutendes zu dem Gesagten hinzufügend) *andererseits* (das Hinzugefügte als ein Neues hervorhebend) *ist das Brod:* so auch I Joh 1 3 (Kl), während die Parallelen 8 16 17 15 27 erlauben würden, bei der gewöhnlichen Bedeutung „aber auch" stehen zu bleiben (Ws). Jedenfalls geht die Rede von dem, was er ist, zu dem weiter, was er gibt. Daher tritt — als 2. Moment des Fortschrittes — an die Stelle des spendenden Vaters der Sohn (ἐγὼ δώσω) und — ein 3. Moment — weil doch das Gespendete vom Spender wenigstens formal verschieden sein muss, an die Stelle des vom Vater der Welt geschenkten, in die Welt gesandten Sohnes dessen Fleisch. Während nun bei der LA von BCDL Cod. it vg ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς darüber gestritten werden kann, ob nach gewöhnlicher Verbindung ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ. noch zum Prädicat ἡ σάρξ μου gehört, wobei etwa δεδομένη aus δώσω zu ergänzen wäre (vgl. die ähnliche Breviloquenz I Kor 11 24 nach richtiger LA), oder zu ἐστίν (Ws; aber die so entstehende Prägnanz der Rede geht weit über 11 4 hinaus und entspricht dem johann. Stil wenig, nöthigt überdies ἡ σάρξ μου als Apposition zu ὁ ἄρτος zu fassen, vgl. dagegen Kl), lässt die LA ℵ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μού ἐστιν (B. Brk) nur die Deutung zu, dass Jesus als das Brod, von welchem er 27 geredet und an dessen Niessung er soeben noch ewiges Leben geknüpft hat, es also geben wird zum

Besten des Lebens der Welt, sein Fleisch bezeichnet. Abzuweisen ist jedenfalls die erleichternde rec. ἡ σάρξ μού ἐστιν ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ.

Schwieriger noch als die Wortverbindung ist der Sinn. Schon die patristische Exegese geht nach 3 Richtungen auseinander, sofern die älteren griech. Theologen unter dem Fleisch die real-menschliche Erscheinung, in welcher sich Christus dem Heil der Welt gewidmet habe, unter dem 53—56 geforderten Essen die geistige Vereinigung seiner Gläubigen mit ihm verstanden hatten (so wesentlich auch noch Neuere, wie Lobstein, La doctrine de la sainte cène 1889, 131—158), Aug., dem die Reformatoren und die meisten Neueren folgten, an den Versöhnungstod dachte, die späteren griech. Exegeten seit Chrys. und Cyrill, gefolgt von den Katholiken, an das Abendmahl. Die 1. Erklärung knüpft an 1 14 17 2 I Joh 4 2 an und wird durch das Schlussresultat der Verhandlungen gewissermaassen bestätigt (S. 113). Aber letzteres wird nur auf einem Umwege erreicht, welchem zuvor sein Recht werden muss denn ein so allgemeiner Gedanke wäre einfacher auszudrücken gewesen und ist im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges weist δώσω hin, worauf sich desshalb vornehmlich die Anhänger der 2. Weise berufen, indem sie nach 1 29 3 14 I Joh 4 10 auslegen. Erhob sich der Widerspruch bisher schon dagegen, dass Christus das Brod des Lebens sein wolle, so steigert er jetzt das Anstössige der Rede: erst dann werde er das Himmelsbrod zur Gesundung der Welt recht und ganz sein, wenn er sein Leben für die Welt dahingegeben hat; daher 53 der Hinzutritt des Blutes. Aber das Blut hat so wenig selbständige Bedeutung neben dem Fleisch, wie irgend einer der Parallelausdrücke neben seinem Seitenstück, und im Zusammenhang bedeutet διδόναι nicht ein Dahingeben an Gott (zur Opferung im Tode), sondern eine Schenkung an die Menschen eine Darbietung von Nahrung; als solche aber, als Gabe und Sache des Genusses, kann wohl Fleisch in Betracht kommen, nicht aber als Ausdruck für eine Thatsache des Lebens Jesu, sei es nun ein Thun oder ein Leiden. Auch spitzt sich der Gedanke der Rede keineswegs so zu, dass zugleich ein Uebergang von der Person Christi, die bisher als Lebensbrod galt, auf ein Factum, auf sein Werk, auf seinen Tod statt hätte. Das wäre ein novum. Statt dessen steht vielmehr schon seit lange (s. zu v. 40) eine genauere Angabe hierüber zu erwarten, inwiefern Christus, der Gegenstand des Glaubens, auch Brod, d. h. Gegenstand eines Genusses, einer Aneignung sein kann. Daher die lutherische Orthodoxie seit der Concordienformel hier die Lehre von der „geistlichen Niessung" begründet fand, welche von der manducatio sacramentalis scharf zu scheiden sei. Dagegen hängt es mit dem Zurücktreten dieser scholastischen Unterscheidung und überhaupt mit der modernen Umdeutung des Dogmas zusammen, wenn die neuere lutherische Orthodoxie die johann. Stelle wieder direct auf das Abendmahl oder wenigstens auf das religiöse Gemeinschaftsverhältniss mit dem fleischgewordenen Logos, wie es Voraussetzung des Abendmahls ist, auf die Idee des letzteren bezieht (auch Bunsen IX 361f). Ebenso haben die Reformirten trotz ihrer Ausl. vom Versöhnungstode die Stelle immer als hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuss im Abendmahl gebraucht, und Zwingli's Lehre insonderheit ruht direct auf jener Auslegung, Calvin aber bekennt Inst. IV 17 4 coenam nihil aliud esse quam conspicuam ejus promissionis testificationem quae Johannis sexto datur. Dazu kommt endlich die ganze kritische Richtung von Bretschneider, Str, Br, Hgf bis auf Hsr IV 419—422, Thm 502f, Wzs, ApZt 546 599, Pfl 712f, O. Htzm 46 66f 227; vgl. auch Harnack I ²180. Nur unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit der mystischen Handlung erscheint die mystische Rede nicht gleichsam in's Blaue gesprochen. Der Uebergang aber von σῶμα zu σάρξ erklärt sich aus der liturgischen und dogmatischen Sprache der Zeit (Christus gekommen und erschienen im Fleisch, gelitten und gestorben nach dem Fleisch, I Pt 3 18 4 1 I Tim 3 16 Barn. 5 6 10—13 6 7 9 14 7 5 12 10 Herm. Sim. V 6 5—7), wie sich die σάρξ im Abendmahlritus auch sofort einstellt bei Justin. Ap. I 66 und Ign. Smyrn. 7 Rm 7 3. Vom Abendmahl wird somit hier ganz in derselben Weise gehandelt, wie 3 5 von der Taufe, ebenso vorwegnehmend vom Standpunkte des geschichtlichen Jesus, wie rücktragend vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Findet man es unjohanneisch und mit 40 47 5 24 unvereinbar, dass die ζωή nachträglich von der Theilnahme an Cultushandlungen abhängig ge-

macht werde, so müsste man ebenso auch Rm 6 3—5 I Kor 10 16—21 11 27—29 Gal 3 27 unpaulinisch finden. Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne Betheiligung an den, die Gemeinschaft bildenden, mysteriösen Acten gibt es weder für den einen, noch für den anderen Schriftsteller. Nur unter der Voraussetzung, dass Joh eine Belehrung über das Abendmahl beabsichtigte, versteht sich einerseits der Sinn der beiden einleitenden Geschichtsbilder (S. 102 104), andererseits die Thatsache, dass er am geschichtlich richtigen Ort die Stiftung desselben einfach übergeht; indirecte Beziehung auf das Abendmahl daher auch bei Lobstein 147—153.

Der Fortgang 52 bringt einen Einwurf der ganz an die Art erinnert, wie 34 ein ähnlicher den Fortgang des Gespräches ermöglicht hat (Ws). Dabei wird aus dem Murren 41 bereits eine heftige Controverse, die sie unter sich darüber führen, wie das Wort 51 zu nehmen sei. Eben weil sie es materiell (kapernaitisch: terminus technicus der Dogmatik) verstehen, führen sie auch den Begriff φαγεῖν ein, welchen Jesus 53 sofort aufnimmt in der neuen Verbindung mit τὴν σάρκα, statt wie bisher τὸν ἄρτον. Dem parallel bildet sich nunmehr auch in Fortsetzung des 35 eröffneten Parallelismus der Ausdruck πίνειν τὸ αἷμα, womit, da Blutgenuss (und hier sogar Blut des Menschensohnes: Anthropophagie) für die Juden ein Greuel ist, der Anstoss auf die Spitze getrieben, die geheimnissvolle Formel aber, um die es sich handelt, auch in aller Schärfe ausgesprochen ist (O. Htzm 226). Erst jetzt ist die ganze Terminologie des Abendmahlsritus Mt 26 26 28 beisammen: εὐλογεῖν = εὐχαριστεῖν, διδόναι, φαγεῖν, πίνειν, αἷμα und (statt σῶμα) σάρξ. Mit nichten also wendet sich der Gedanke mit Einführung des αἷμα dem Versöhnungstode zu (vgl. das pro et contra bei dW-Brk), sondern der Besitz des Lebens wird ausschliesslich den Gliedern der, im Abendmahlsgenuss sich bekenntnissmässig zusammenschliessenden, Christusgemeinde zugesprochen. An diese wendet sich der Evglst direct; daher neben dem Futurum des Präsens. In 54 wechselt der allerdings stärkere, mehr die Handlung, als den Genuss bezeichnende Ausdruck τρώγειν nur zufällig mit φαγεῖν (Ws). „Zur Erklärung wird nichts gethan, als wiederholt, dass nur wer diese Bedingung erfüllt, ewiges Leben hat und von Christus am jüngsten Tage auferweckt wird" (O. Htzm 226). Aber eben auf letzteres kommt es an, da an den gegenwärtigen Heilsbesitz die zukünftige Vollendung und eine, in der völligen Ueberwindung des Todes bestehende, Naturwirkung geknüpft erscheint. Auf diesem Schlusspunkt der ganzen Entwickelung wird sich 55 erst recht zeigen, dass sein *Fleisch und Blut* die den Menschen dauernd am Leben erhaltende Nahrung, also *wahre Speise* ist, sei es nun, dass man ἀληθής (dafür ℵD rec. ἀληθῶς) im Gegensatz zum bloss Scheinbaren (Cr 106) oder Irdischen (Kl), sei es, dass man es geradezu = ἀληθινός nimmt (Schlt 71). Dieselbe Wirkung war allerdings 40 47 (3 15 16 36 5 24) an den Glauben geknüpft. Wie es aber 56 im Begriff einer wahren Speise liegt, dass sie dauernd ernährt (Ws), so wird auch der ihn sich assimilirende Gläubige auf bleibende Weise mit Christus vereinigt; er ist in Christus (I Joh 2 9 10) und Christus in ihm (15 4—7, vgl. 17 23 I Joh 2 24 3 6 24 4 16): unio mystica. Am Schlusse haben D Cod. it eine Weiterung, darin ganz contextwidrig von σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου gesprochen wird. Wie die mystische Formel die Folge des, an sich immer im gleichen Dunkel verharrenden, Geniessens beschrieben hat (O. Htzm 226f), so 57 die Folge jener mystischen Vereinigung (Mr-Ws). Der Nachsatz beginnt nicht schon mit κἀγώ (Chrys), sondern erst mit καί, wovor, wie oft, ein οὕτως ausgefallen ist. *Gesandt hat* ihn *der lebendige Vater,* welcher 5 26 ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, aber auch τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, so dass dieser lebt *um des Vaters willen* (Ws), worin

also nicht die, dem johann. Gebrauch der Präposition fernliegende, Zweckvorstellung zu suchen ist, was auf den Gedanken von 4 34 führen würde (Thm 504: der Lebensgrund ist zugleich Lebenszwek, der Lebensunterhalt zugleich Lebensinhalt). Wie aber entsprechend seiner Sendung vom Vater der Sohn lebt, so lebt entsprechend seiner Ernährung durch den Sohn der an diesen Glaubende. Wie hier, so tritt auch im Schlusswort 58 die Darstellungsweise mit σάρξ καὶ αἷμα wieder zurück hinter der einfacheren Gleichung ἐγώ = ἄρτος τῆς ζωῆς, womit der Ausgangspunkt 51 (woher auch ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς) wieder erreicht, zugleich aber auch durch Bezugnahme auf das Manna (οὐ καθώς, Brachylogie) auf 31 32 49 zurückgegriffen wird. Das οὗτος (von solcher Beschaffenheit, vgl. 50) sieht daher mindestens auf 51—57 (Ws), wenn nicht auf 32—57 (Schz) zurück. Der abschliessende Satz wiederholt das Prädicat aus dem Eingangswort 47, während an Stelle des Subjects ὁ πιστεύων das andere ὁ τρώγων με tritt. Damit ist jenes im Rest gebliebene Problem (S. 110) deutlich gekennzeichnet und das Folgende soll die Lösung bringen. Vorher aber schliesst die Scene 59 mit nachträglicher Angabe der Localität ab: *an synagogaler Stelle* (ohne Artikel). Dabei verlangt ταῦτα schlechterdings Ausdehnung bis auf den Anfang der ganzen Unterredung 26, und am wenigsten ist es zulässig, die Notiz als einen Beweis bestimmter geschichtlicher Erinnerung geltend zu machen und sich gleichzeitig ihrer Tragweite zu erwehren, indem man 25—29 als eine Sache für sich vom Folgenden trennt (Ws) oder gar im ganzen Abschnitt 2 Reden ineinandergeschoben findet, von welchen nur die eine in der Synagoge, die andere am Seeufer gehalten worden wäre (Chastand 241—243). War also 25 nach streng buchstäblicher Auffassung eine Scene im Freien angedeutet, so findet vielmehr ein Widerspruch statt (Hsr IV 402).

Wie nach der synopt. Speisung die Juden Mc 8 11 = Mt 16 1 ein σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ fordern (Ws), so nimmt Christus von einer ähnlichen Forderung 30 Anlass, sich als ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ darzustellen. Das Gespräch bewegt sich, analog dem mit der Samariterin (Thm 495), durch Missverständnisse fort (s. zu 34 42 52) und zerfällt in die durch letztere markirten 3 Abschnitte 26—40 41—51 52—58 (Ldt I 491). Zuerst ist Christus das in der, v. 5—13 erneuerten, Mannaspendung typisirte Brod vom Himmel (33); dann ist dieses Brod sogar sein Fleisch (51); endlich bietet er dieses Fleisch zum Essen und sein Blut zum Trinken dar (53): ein dreifacher Kreis von „wahrhaft gesuchten Paradoxien" (Km III 288), durch welche nicht bloss der johann. Christus in geschichtlich unbegreiflicher, synoptisch unbestätigter Absichtlichkeit sich den galiläischen Jüngerkreis entfremdet (v. 60 66), sondern auch der Evglst seine Leser in einer Weise stösst und schraubt, die sich schlechterdings nur erklärt, wenn es sich 52 um einen ganz bestimmten, formulirten Anstoss handelt. Zu einem solchen ist nun freilich innerhalb des synopt. Lebensbildes und in Palästina überhaupt kein Anlass denkbar. Wohl aber ist dafür auf jüd. (Justin. Dial. 10 17 108 117) wie heidn. Boden schon seit Beginn des 2. Jahrh. (vgl. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 21f 25 27 30f) oder noch früher (Sommer, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen II 194) als Wirklichkeit bezeugt das Entsetzen der Welt ob der Θυέστεια δεῖπνα (Hsr IV 422. O. Htzm 67). Damit ist dann aber nur wieder die Beziehung auf den Abendmahlsritus hergestellt, dessen Bildersprache mit ihrer Doppelseitigkeit allein Veranlassung zu der Einkleidung des Begriffes gläubiger Aneignung in die Anschauungen des Fleisch-Essens und Blut-Trinkens Veranlassung bieten konnte. Seitdem einmal das Mahl des Herrn unter der bekannten Doppelgestalt eingeführt war, konnte von einem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes nur mit Beziehung auf diesen hl. Brauch geredet werden, müssen daher dieser Terminologie sich bedienende Sätze die Anschauungen des Evglsten über den Sinn des Brauches enthalten. Ohne Zweifel gab die

Typologie I Kor 10 3 4 (O. Htzm 119 134 186, vgl. 224 über γογγύζειν = I Kor 10 10) die Veranlassung, „der Mannaspende Mosis eine andere Gnadengabe der Christen gegenüberzustellen, welche ebenso ein Mysterium von der Wesenheit und Wirksamkeit des Logos, wie das Manna ein Typus des Gesetzes ist" (Thm 502). Das Urtheil über die Geschichtlichkeit der Rede wird kaum dadurch berührt, ob man nun unter den 3 S. 110 unterschiedenen Auffassungen von 51—58 die 2. (Ws) oder die 3. (Rückert, Abendmahl 291 f) in eine Rede Jesu, deren ursprünglicher Sinn nur in der Richtung der 1. gelegen sein könnte, eingetragen sein lässt. In die galiläische Zeit passt die Erklärung über den Versöhnungstod so wenig wie die über die Abendmahlsinstitution.

Die Entscheidung in Galiläa. 6 60—71. Vorausgesetzt ist 60, dass der Halbglaube der Galiläer in Folge der Rede Jesu in vollkommenen Unglauben umschlug. Aber auch die μαθηταί (im weiteren Sinne, wie aus 67 hervorgeht) bringen ihre Einreden: σκληρός ist spröde, steif, rauh, hart, streng (Mt 25 24); hier nach 61 was hart eingeht, Anstoss gibt. Dieser Anstoss ist aber nicht etwa das paul. σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, sondern gilt dem Umstande, dass derjenige, auf welchen sie ihre messianischen Hoffnungen gesetzt haben, nicht aufhört, sich in abstruser Rede zu ergehen über den Genuss seines Fleisches und Blutes, welches auch sie in der Weise der Juden 52 fassen (Schz). Darum wollen sie nicht länger *zuhören* (wenn ἀκούειν „verstehen" bedeuten sollte, müsste αὐτόν folgen, während αὐτοῦ = τοῦ λόγου ist). Was vorgeht, merkt 61 Jesus ἐν ἑαυτῷ: zwar nach Mc 5 30, hier aber das höhere Wissen andeutend. In seiner Frage liegen Verwunderung und Tadel. Möglicher Weise soll οὖν 62 darauf hinweisen, dass Jesus beabsichtigt, das σκάνδαλον noch zu verstärken, in welchem Falle zu suppliren wäre τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; wenn schon die Reden vom Tode ärgerlich befunden werden, wieviel mehr sein wirkliches Eintreten! Aber vom Tode ist ja die Rede gar nicht gewesen und die wirkliche Meinung kann nur dahin gehen, seine Zukunft sei die Lösung des Räthsels seiner Gegenwart (Ldt). Das οὖν, statt dessen man zunächst eine entgegensetzende Partikel erwarten könnte, dient hier dazu, die Frage 61 fortzuführen und von der Gegenwart in die Zukunft überzuleiten. Zu ergänzen aber ist nicht sowohl καὶ τότε ὑμᾶς τοῦτο σκανδαλίσει, als vielmehr, da τοῦτο 61 den Inhalt des Anstosses 52 zurückrief: wie könnt ihr dann noch sein Fleisch essen? (O. Htzm 227). Aehnliche Aposiopesen des Nachsatzes bei Conditionalsätzen vgl. Lc 13 9 Mc 7 11 und besonders Rm 9 22 23. Jesus sucht also das σκάνδαλον diesmal nicht zu steigern, sondern zu lösen, indem er auf eine im späteren Verlaufe seines Lebens eintretende Katastrophe hinweist, welche jedes Missverständniss seiner Worte vom Genusse seines Fleisches und Blutes ausschliessen werde. Diese Katastrophe tritt aber dann ein, wenn des Menschen Sohn wieder dahin zurückkehrt, wo er zuvor war. Der Ausdruck ἀναβαίνειν ist hier gewählt mit Beziehung auf das καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, von welchem zuvor die Rede war, und setzt Präexistenz voraus. Die Sache aber fällt zusammen mit dem Hingang zum Vater 7 33 13 3 16 5 7 28, welcher 20 17 auch als Auffahrt zum Vater, 3 13 als Himmelfahrt erscheint. Von letzterer und der damit verbundenen himmlischen Verklärung hat daher die kirchliche Erklärung (seit Cyrill) unsere Stelle mit Recht verstanden. Nur dass die johann. Himmelfahrt begrifflich mit der Rückkehr in den vorirdischen Zustand zusammenfällt, daher nicht mit Nothwendigkeit sinnenfällig gedacht werden muss, trotzdem dass von θεωρεῖν wie V. 19 die Rede ist. Dort haben sie eine ätherische Leiblichkeit gleichsam probeweise schon kennen

gelernt; eine umfassendere Erfahrung derselben Art steht ihnen noch bevor (Hönig 1871, 548 f. Hsr IV 422); vgl. überhaupt für θεωρεῖν 4 19 8 51 12 45 14 17 17 24. Sobald die angedeutete Erfahrung gemacht, Christus in seiner pneumatischen Daseinsweise erkannt ist (Thm 505 f), wird es auch selbstverständlich sein, dass an ein Verzehren seines Fleisches und Blutes niemals gedacht war (Km III 289). In der That verschwinden von hier aus beide Anstösse, welche man an der vorangehenden Rede hätte nehmen können. Dies wird 63 in Sätzen gezeigt, welche wie die in 3 34 allgemein ausgedrückt sind, aber speziell auf Christus angewendet sein wollen. Denn so gewiss es sich 52 um die σάρξ Χριστοῦ handelt, so gewiss auch hier, also nicht etwa gerade mit Ausschluss derselben nur um das sündige Menschenfleisch (lutherische Orthodoxie). Erstlich kann somit überhaupt keine Materie, kein Fleisch Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erzeugen (zu ὠφελεῖν ist zu ergänzen ad vivificandum, Bengel), sondern nur vom Geist wird Geist erzeugt, nur Leben bringt Leben hervor. *Der Geist*, das ist II Kor 3 17 der erhöhte Christus, *macht lebendig* II Kor 3 6 (aus welcher Stelle das Missverständniss der griech. und luther. Ausl. sich erklärt, als sei hier vom sinnlichen und geistigen Verständniss der Worte Jesu die Rede). Ist aber das anzueignende Object kein materielles, so schwindet auch der 2. Anstoss: es fällt jedes eigentliche τρώγειν τὴν σάρκα αὐτοῦ, zumal wenn es als heilsvermittelnd gedacht werden wollte. Denn Leben schaffendes Princip ist und bleibt allein der Geist. *Die Worte, die ich zu euch geredet habe* (alle, nicht etwa bloss 51—58), *sind Geist*, Träger und Vermittler des Geistes *und* insofern auch *Leben*, Quelle des Lebens für die, welche ihnen Gehör schenken.

Damit ist der Kanon namhaft gemacht, nach welchem also auch die Rede vom φαγεῖν τὴν σάρκα und πιεῖν τὸ αἷμα Χριστοῦ ausgelegt werden will (reformirte Ausl.). Stellen sich aber jene Formeln somit als liturgische Ausdrucksweisen, für welche ein pneumatisches Verständniss beansprucht und das ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα Gal 4 24 im kühnsten Sinne zur Anwendung gebracht wird, dar, so haben wir uns freilich seit 51 im Kreise bewegt und stehen jetzt wieder einfach vor der Grundwahrheit des ganzen johann. Lehrbegriffes, dass Leben überall nur in der Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes zu finden ist. Daraus folgt aber weder, dass der nachträglichen Erklärung 63 eine solche Tragweite gegenüber der vorangehenden 53—58 abgesprochen werden müsse (Pfl 773), noch dass zuvor eben vom Abendmahl nicht könne die Rede gewesen sein; sondern gegentheils erklärt nur die Absicht, einem historisch Gegebenen gerecht zu werden und ein lösendes Wort zu einer schwebenden Debatte zu sprechen, den Umweg, auf dem uns der Evglst zu jenem Ausgangspunkt zurückführt. Es ist der Umweg der geschichtlichen Entwickelung, der den geraden Weg der logischen Entwickelung variirt. Wenn somit das Abendmahl an seinem geschichtlichen Platze ausfällt, so erhellt daraus nur, dass es im Sinne des Joh ein vereinzelter Ausdruck, ein Veranschaulichungsmittel für eine allgemeinere Wahrheit ist, nämlich eben für die hier entwickelte (Lobstein 152). Seine manducatio sacramentalis fällt in, nicht neben den Begriffsumfang der manducatio spiritualis. Aber zur Kenntlichmachung der Christen dient nur jene als Bekenntnissact; daher die ausschliessende Formel 53 factisch dem extra ecclesiam nulla salus entspricht; vgl. die κοινωνία I Joh 1 3 7.

Aber der wahre Grund des Anstosses liegt gar nicht in dem σκληρὸς λόγος 60, sondern in der fertigen Thatsache des Unglaubens, die 64 wenigstens mit Bezug auf τινές constatirt wird aus dem übernatürlichen Wissen 2 24 25 heraus. Um jeden Schein einer Enttäuschung Jesu durch Misserfolg zu beseitigen (gegen die synopt. Voraussetzung Mc 6 6), wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er *von Anfang* ihres Zusammenseins (wie 15 27 16 4) seine Jünger und insonderheit

auch den Verräther (vgl. 70) gekannt habe. Von der gegentheiligen Annahme aus argumentirte noch Celsus (Orig. 2 9 12) gegen die Göttlichkeit Jesu: also ein apologetisches Moment! In διὰ τοῦτο 65 liegt ein ungenauer (wie v. 36) Rückweis auf v. 37 44 45. Weil er voraussah, dass sogar scheinbare Jünger finaliter ungläubig sein werden, hat er im Voraus darauf hingewiesen, dass das Kommen zu ihm nicht in des Menschen eigener Macht steht (Ws, Lehrbegr. 149), sondern vom Vater ausgeht: ἐκ statt des gewöhnlichen παρά, wie in dem anklingenden Satz 3 27 (O. Htzm 228). *Desshalb* 66 (ἐκ τούτου wie 19 12, doch passt auch die gewöhnliche Ausl. = seither, da καὶ οὐκέτι κτλ. zeigt, dass das Weggehen kein momentanes war) *gingen Viele seiner Jünger* εἰς τὰ ὀπίσω = אָחוֹר, d. h. in der veränderten Richtung ihres Wandels gab sich die Veränderung ihrer inneren Stellung kund. Um so mehr Veranlassung für Jesus 67, die Vertrauensfrage auch an *die Zwölfe* zu stellen, die hier, wo ihr Kreis sich definitiv schliesst, erstmalig genannt werden: *doch nicht auch ihr wollet weggehen?* Diese, durchaus auf verneinende Antwort berechnete, Deutung der synopt. Formel Mc 8 29 (Ws) will den Angeredeten zum klaren Bewusstwerden des Zugs von oben verhelfen, der sie zu ihm geführt hat und dauernd mit ihm verbindet. Pt antwortet 68 mit einer Bestätigung und Umschreibung von 63 τὰ ῥήματα κτλ. Zu dem objectiven kommt 69 noch ein subjectiver Grund πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν; erst musste in den Jüngern die Ueberzeugung zum Durchbruch gelangen, dass Jesus Messias ist; dann erst konnte ihnen die tiefere Erkenntniss dessen aufgehen, was damit gegeben sei (Ws, Lehrbegr. 25). Umgekehrt kann aber bei dem dehnbaren Begriff des johann. πιστεύειν die neugewonnene Erkenntniss auch hinterher zur festeren Ueberzeugung sich gestalten; daher die Stellung 17 8 I Joh 4 16. Weil aber der Glaube an Christi Worte die Erkenntniss seiner Zugehörigkeit zu Gott bedingt (O. Htzm 228), heisst er *der Heilige,* Geweihte *Gottes* = ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν 10 36, ὁ ἅγιος schlechthin I Joh 2 20 Apk 3 7; s. zu Mc 1 24 = Lc 4 34. Im Munde des Pt ist dies = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, sofern auch dieser Ausdruck den Messias nach seiner sittlichen und religiösen Stellung zu Gott kennzeichnet; s. zu Mt 2 15. Die Voraussetzung der Antwort, dass sie im Namen Aller gegeben sei, erfährt 70 eine Correctur, zum Beweise, dass Jesus keine Täuschung erfahren hat. Der Lichtseite der Krisis tritt zum Schlusse noch einmal die Schattenseite gegenüber (Ldt). Der Contrast wird wie 7 19 in eine Frage gekleidet und mit einfachem καί eingeleitet; über ἐξελεξάμην s. zu Mc 3 14. Wiederholt findet sich der Gedanke 13 18 15 16 19 und im Diatessaron: elegi vos antequam terra fieret = Eph 1 4 (Resch, Agrapha 229 f). Inwiefern Judas *ein Teufel* (διάβολος bei Joh immer Substantiv und in dieser Bedeutung) ist, erhellt aus 13 2 27. „Was der Teufel für Gott ist, das ist Judas für Jesus .... So wenig Gott den Satan aus der Weltgemeinschaft ausschloss, so wenig sollte Jesus seinen Widersacher aus seiner Gemeinschaft ausschliessen. Dieser wie jener müssen dem Heilswillen Gottes dienen“ (Ldt). Gut classisch und wie Mc 14 71, steht 71 λέγειν τινα = Jemanden meinen. Ueber die Form Ἰσκαριώτης s. zu Mt 10 4. Uebrigens heisst hier und 13 26 der Vater des Judas so, dagegen 14 22 und vielleicht auch 12 4 Judas selbst, wie in der Synopse. Dass er, der ἤμελλεν κτλ. = traditurus erat, *Einer aus den Zwölfen war,* bildet einen tragischen Schlusston nach Mc 14 10 = Lc 22 3.

Wie Lc 9 18—21 das Petrusbekenntniss sich unter Eliminirung der Zwischenstücke an das Speisungswunder 9 10—17 anschliesst (Vkm 251 454 557), bringt jetzt auch Joh den auf keinen Fall zu umgehenden Auftritt Mc 8 27—9 1, nur dass für Joh die synopt. Voraussetzung, wornach Christus die Erkenntniss von seiner Messianität erst zur Reife gedeihen liess, bevor er das Bekenntniss hervorlockte, entfällt (s. Einl. zu Synopt. I 4). Daher die neue Motivirung in einem Abschnitt, dessen beide Kehrseiten (60—65 und 66—71) den Fortschritt darstellen sollen, welchen sowohl der Unglaube, als der Glaube in Galiläa gemacht haben, also die grosse Scheidung der Geister daselbst (Ldt I 516 521f 526f). Und zwar sind beide Reihen parallel durchgebildet: der Notiz über den Anstoss 60 entspricht der Abfall 66, der Aussage Jesu über sein Wort 61—63 das Bekenntniss zu den Worten des Lebens 67—69, der Bemerkung über den Unglauben im Jüngerkreise 64 65 der Hinweis auf den Teufel inmitten der Zwölfe 70 71 (Fr, StK 1884, 153): nach Gottes Willen (65 wie Mt 16 17) soll selbst im kleinsten und engsten Cirkel dieselbe Krisis sich wiederholen, welche eine Sichtung der weiteren Anhängerschaft herbeigeführt hatte. Der durch 65 = 37 44 festgestellte Zusammenhang mit der vorigen Scene zeigt nur, wie Joh zeitlich und örtlich (vgl. die Darstellungen des Mt und Mc) noch differirende Stoffe nach Maassgabe innerer Verwandtschaft ihres Gehaltes zusammenstellt (Wzs, EvG 475). Die der Form nach ganz johann. (Ws) Hindeutung auf das letzte Ende 62 entspricht dem Schlusse Mc 8 38 9 1. Darum aber liegt wohl auch 70 eine Umformung von Mc 8 33 = Mt 16 23 vor (O. Htzm 28 103). Schon Lc fand eine solche Bezeichnung des Hauptapostels zu schroff (s. zu Lc 9 23), und Joh entdeckt den „Teufel" vielmehr in Judas, was dessen ganzer Auffassung als Maske des Antichrists durchaus entspricht; s. zu 18 6. So gewinnt der Evglst für diesen, aus 3 Cyklen bestehenden Haupttheil 2 1—6 71 einen kurzen, die fernere Zukunft weissagenden, insonderheit auch an die weiteren Vorgänge beim Abendmahl (Judas, Petrus) erinnernden (Hsr IV 420), Schluss, ähnlich wie 1 51 die Indroduction mit einem Vorweise auf Zukünftiges geendet hat (O. Htzm 139).

Zweiter Theil.

Reise zum Laubhüttenfest. 7 1—13. Die Imperfecte 1 weisen auf dauernde Verhältnisse, zunächst im Unterschiede von 2 1—12 4 43—54 auf einen längeren Aufenthalt in Galiläa, in welchem die Leser ihre synopt. Erinnerungen unterbringen mögen. Das ἐζήτουν κτλ. sieht zurück auf 5 18. Immer noch also, wie 4 1 3 44, sucht Jesus Conflicte zu vermeiden (Ldt). Da nur dadurch der längere Aufenthalt in Galiläa motivirt ist, erhellt, dass für den johann. Christus die judäische Wirksamkeit die Regel, die galiläische die Ausnahme bildet. Bald genug naht auch jetzt wieder 2 ein Anlass zu pflichtmässiger Reise nach Jerusalem: *das Fest der Juden,* welchem Hauptbegriff ἡ σκηνοπηγία untergeordnet wird (O. Htzm 229). Aber warum übte denn nicht schon das Passa 6 4 dieselbe Wirkung? Man könnte antworten: gerade weil Jesus diese Gelegenheit im Frühling versäumt hatte, konnte er das in den Oktober (15. bis 21. Tisri) fallende „heiligste und grösste Fest“ (Jos. Ant. VIII 4 1), dessen Solennität selbst griech. Schriftsteller rühmen (s. zu v. 37), nicht vorüber gehen lassen. Dazu muntern ihn 3 noch besonders seine Brüder (vgl. 2 12), vielleicht unmuthig über den letzten Rückgang 6 66, auf; sie drängen wohl auch im eigenen Interesse ihres Hauses auf eine Entscheidung (Lck); diese soll „nicht im Winkel“ Act 26 26, sondern am Sitze der Theokratie erfolgen, *damit auch deine Jünger,* die in Galiläa nur Zeugen von Misserfolg waren, *deine Werke sehen, die du* gewohnheitsmässig *thust.* Der auf jeden Fall beanstandbare Ausdruck (s. Einl. III 2) ist nicht etwa aus untergelegten Motiven des Zweifels an der Realität dieser Werke (Bg-Crus) oder Spottes (Stier) über die, alsdann ans Licht tretenden, herrlichen Thaten (Schw 117) zu erklären. Ebensowenig sind andere Jünger gemeint, als die bisherige Umgebung Jesu (Hgstb). Der Ausdruck will, wie aus dem Fortgange erhellt, besagen, dass die galiläischen Erfolge nichts weniger als ausreichend sind, um ihn vor dem ganzen Volke als Messias zu legitimiren, er mithin sein System ändern müsse, wenn das Interesse seiner Jünger nicht erkalten solle (Wzs, EvG 516). Formell ganz nach Lc 8 16 11 33 folgt 4 eine Parallele zu Lc 8 17 12 2 = Mt 10 26: *Niemand thut etwas* (aliquid) *im Verborgenen,* hält mit seinem Thun zurück *und macht* doch *selbst,* für seine Person im Contrast mit seinem Handeln (Mr-Ws), *Anspruch auf öffentliche Geltung:* ἐν παρρησίᾳ εἶναι kann im Gegensatz zu I Kor 2 7 ἐν μυστηρίῳ λαλεῖν τι = etwas vortragen, was auf dem Markte des Lebens unverstanden bleibt, nur sein = in Freimüthigkeit, d. h. in Oeffentlichkeit sein, versari in ore hominum, mit Rücksicht darauf, dass der messianische Beruf ein latentes Wirken nicht gestattet, s. 11 54. Daher *wenn* (εἰ dient zur Hervorhebung des logischen Widerspruchs, des Mangels an Folgerichtigkeit) *du dieses thust,* dein Wirken in den 3 erwähnten grossen Thaten besteht, so *offenbare dich der Welt,* stelle dich ihr vor, majus theatrum quaere (Bengel); denn hier und etwa noch 12 19 18 20 ist ὁ κόσμος „die verschiedenartige Menge der Individuen und Per-

sonen, die sich auf der Bühne bewegt, auf der Jesus aufgetreten ist“ (Delff, StK 1892, 77). Wie nämlich (γάρ) 5 schon aus diesem Zweifel an seinem Muth erhellt (O. Htzm 230), *glaubten nicht einmal seine Brüder,* von welchen es doch am ehesten zu erwarten gewesen, *an ihn,* welches Urtheil charakteristischer Weise mit ihrer Anerkennung der ἔργα wohl vereinbar scheint (Ldt): erst für den Fall, dass die Welt 4 sich für ihn erklären sollte, behalten sie sich auch für ihre eigenen Personen eine gleich günstige Entscheidung vor. Eben weil sie ihn damit selbst auf die Bahn der „Welt“ locken und von dem Urtheil derselben abhängig machen, darf Jesus nicht Folge leisten, sondern deckt 6 die grundsätzliche Verschiedenheit des beiderseitigen Programmes auf. Sie brauchen bei ihrem Handeln gar nicht auf die Zeit zu achten, können je nach Belieben auf den Schauplatz treten und verschwinden; daran hängt keinerlei Entscheidung; anders verhält sich dies bei seinem Auftreten; bezüglich dieses muss er darum erst noch einen Termin abwarten. Der tiefere Grund dieser Verschiedenheit liegt 7 in dem innern Gegensatze, in welchem zwar Jesus, aber nicht seine Brüder zum κόσμος stehen, der hier, wie 14 17 15 18 19 16 20 33 17 9 14 25, Heimstätte und Bereich der Sünde und Gottesfeindschaft ist; s. zu 1 10 12 31 und zu Mt 10 17. Mit ihm stehen jene in innerer Harmonie, gehören selbst zu ihm. Christus aber gehört nicht zur Welt 15 19 17 14, und die Welt hasst ihn, weil ihre bösen Werke in seinem Lichte offenbar werden 3 19. Daher verfolgt sie ihn als Uebertreter des Gesetzes 5 16. Die Stunde aber, die daraus nach 1 resultirende Gefahr herauszufordern, ist in Gottes Rath noch nicht gekommen. Insofern trifft der καιρός 6 8 für die 4 verlangte φανέρωσις so gut wie der καιρός Mt 26 18 sachlich zusammen mit der ὥρα 30 13 1; s. S. 57 zu 2 4. Die Zeit des öffentlichen und entscheidungsvollen Auftretens Jesu ist ebenso sehr die Zeit der Offenbarwerdung für die Welt, wie die des leiblichen Untergangs. Daher die kategorische Erklärung 8 *ich* meines Theiles *ziehe nicht hinauf auf dieses Fest;* denn eine messianische Erregung der Festkarawanen hätte das Ereigniss des Palmsonntags vorweg genommen. Aus diesem begründenden οὔπω πεπλήρωται kann zwar gefolgert werden (d W-Brk), dass schon vor ἀναβαίνω das οὐκ (Tatian, syr Cur ℵ D Cod. it vg, griech. Väter) im Sinne von οὔπω (so BL Cod. it pesch) gemeint sei, wenn auch letztere LA ihr Aufkommen erst der Kritik des Porphyrius zu verdanken haben wird. Aber auch wenn οὔπω 2mal zu lesen ist, kann es angesichts von εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην seine Beziehung nur in einem der nächsten Feste haben, lässt also erwarten, dass 9 Jesus *für seine Person* (αὐτός ℵD, welche Zeugen auch δέ weglassen) *in Galiläa blieb,* nicht aber dass er 10 wenige Tage nachher doch noch das Laubhüttenfest besucht.

Die von Porphyrius (bei Hier. c. Pel. 2 17) notirte inconstantia wird gewöhnlich wie in dem ähnlichen Fall zu Kana mit der Bemerkung abgelehnt, Jesus habe eine, seine menschliche Erwägung anders bestimmende, Weisung von oben erhalten. Der Evglst deutet weder diese noch eine andere Art der psychologischen Vermittelung an, stellt vielmehr Alles dem Urtheil seiner Leser anheim. Die Parallele 2 4 7, wo die soeben als noch nicht eingetreten bezeichnete Stunde doch plötzlich da ist, scheint den Gesichtspunkt an die Hand zu geben, dass Jesus überhaupt nicht auf fremde Initiative handelt; s. auch zu 11 6 (O. Htzm 231). Will er etwa erst τῆς ἑορτῆς μεσούσης 14 auftreten, nachdem die Massen der Festpilger sich angesammelt hatten? Aber das verstösst direct gegen οὐ φανερῶς, ἀλλ᾽ ἐν κρυπτῷ. War es also zuerst seine Absicht, noch so lange als möglich in Galiläa zu verbleiben, und hat er dieselbe

aufgegeben in Folge nachgehender Erwägung, dass eine Wirksamkeit in der Stille auch in Judäa möglich und solcher Gestalt die Katastrophe noch hinausgeschoben werden könne? Dagegen spricht, dass Jesus 14 zwar etwas verspätet in Jerusalem ankommt, aber um so weniger mit seinem öffentlichen Auftreten zaudert; vgl. auch 18 20 ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. Folglich wird das Incognito (vgl. Mc 9 30) besagen wollen, dass er nicht in Prozession (Thm 517) mit der Festkarawane hinaufzog (Mr-Ws). Ebenso thut er Lc 9 51, wo er das πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ unternimmt ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, aber trotzdem, dass sonach seine Stunde gekommen ist, noch eine lange Wirksamkeit übt: die bekannte amphibolische Ausdrucksweise!

Mit ἐν κρυπτῷ soll nicht ein geheimer Weg (Ldt), sondern Einhalten der, mit dem correspondirenden ἐν κρυπτῷ 4 bezeichneten, den Brüdern unstatthaft erschienenen Linie angezeigt werden; vgl. 14 22. Wird das schwierige ὡς gelesen (gegen ℵD Cod. it), so bezeichnet es „die Beziehung auf das vorstellende und denkende Bewusstsein, wie z. B. 1 14 die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die δόξα ist, die der Logos haben musste, wenn seine δόξα als die δόξα des Eingeborenen gedacht werden sollte“ (Br 288). Aus dem οὖν 11 ist aber nicht etwa in Verbindung mit v. 20 zu folgern, dass er eine Zeit lang auch in Jerusalem das Incognito beibehielt (Hgf 282), sondern nur, dass er nicht gleich unter den ersten Festpilgern zu finden war (Ldt). Man war an sein Auftreten gewöhnt; aber jetzt schien er sich entziehen zu wollen. Daher die verächtliche Frage der stimmführenden Ἰουδαῖοι nach „jenem“, wobei übrigens dieses ζητεῖν noch nicht im Sinne von 30 gemeint zu sein braucht. Das 12 weiter entworfene Bild von der Stimmung der Festgenossen zeigt einen γογγυσμός, aber nicht zu nehmen wie 6 41 61, sondern als halblaute Mittheilung entgegengesetzter Ansichten. Die Einen halten ihn für einen ἀγαθός, einen Mann von gutem Willen, verlässlichem Charakter (Mt 25 21 23 Lc 19 17), die Anderen für einen gefährlichen Demagogen (Mt 27 63). Aber keine von beiden Parteien wagt sich 13 mit ihrem Urtheil heraus, um auf keinen Fall dem Votum des Synedriums vorzugreifen: Symptom hierarchischer Volksbevormundung.

Die Perikope leitet den letzten grossen Hauptabschnitt ein, dessen Schauplatz Judäa ist, wie er es der Hauptsache nach schon bisher gewesen war, s. zu 1. Der Grund dieser gänzlichen Verschiebung des synopt. Schauplatzes erhellt aus 3 4, wornach das (zum Nothbehelf degradirte) Galiläa als ein unbekannter und obscurer Winkel, Jerusalem allein als der weithin sichtbare Schauplatz für eine messianische Wirksamkeit gilt (O. Htzm 103 139 229f). Dahin macht er sich also, Galiläa definitiv verlassend, auf, so wie Jesus auch in der Synopse seit dem Moment des Petrusbekenntnisses seinen Blick auf Jerusalem richtet (Pfl 713). Aber die Reise dahin hat ein halbes Jahr früher statt, als in der Synopse. Denn nach Mc 10 46 = Mt 20 29 zieht er sofort durch Jericho und von da, parallel dem erst späteren Abschnitt Joh 12 12—15, nach Jerusalem. Aber zu diesem später geschilderten Zug bildet der ἐν κρυπτῷ 10 statt habende das gerade Widerspiel. Lässt sich nun auch Mc 10 2—52 = Mt 19 2—20 34 zur Noth zwischen Joh 11 57 und 12 1 einschalten, so findet sich doch für den ganzen Inhalt des hier von Auftritten beim Laubhütten- und Tempelweihfest Erzählten vor Mc 10 1 = Mt 19 1 kein Raum. Wohl aber hat schon Lc zwischen die Abreise aus Galiläa 9 51 und die Ankunft in Jericho 18 35 einen Reisebericht eingeschoben, zu welchem Joh hier ein anders geartetes Seitenstück bildet; aber nicht nach dem schon 4 1—42 bedachten Samaria, sondern nach Judäa verlegt er, vielleicht einzelnen Andeutungen wie Lc 10 38 13 1 4 34 folgend, die ganze 2. Hälfte des messianischen Wirkens Jesu. Ihr geschichtlicher Werth steht demnach auf keinen Fall höher als derjenige der lucanischen Einschaltung (s. Einl. zu Synopt. I 7).

Jesus auf dem Laubhüttenfest. 7 14—52. Der Nachweis, dass mit τῆς ἑορτῆς μεσούσης 14 der 4. Festtag gemeint und dass dies der 15. October des

Jahres 29, ein Sabbat, gewesen sei (Wieseler, Chronol. Synopse 309 329), ist verlorene Mühe, schon darum, weil in der Festwoche täglich Volk im Tempel war, zu welchem Jesus reden konnte (Lichtenstein, Lebensgesch. Jesu 294). Sein Aufstieg zum Tempelberg, zu unterscheiden von dem Aufstieg nach Jerusalem v. 10, beendet den γογγυσμός v. 12. Aber zur Ueberraschung der Hierarchie tritt Jesus 15 nicht etwa als Volksprediger, sondern als Schriftausleger auf, indem er die Weissagungen erklärt, nämlich nach dem hermeneutischen Princip 5 39 46. Und zwar charakterisirt den johann. Christus im Gegensatze zu Mc 1 22 das theologische Gepräge seiner Argumentation, die rabbinische Schulung, die er beweist (z. B. gleich 22 23), während irgend welcher Erwerb derselben („akademische Bildung") ihm doch nicht nachzuweisen war. An Stelle der σοφία in der synopt. Grundstelle Mc 6 2 treten γράμματα, was, zumal ohne Artikel, nicht etwa das AT (= γραφή oder γραφαί) bedeutet, sondern nach Act 26 24 eine Gelehrsamkeit, deren Mittelpunkt allerdings das AT war, also die auf Theologie und Schriftgelehrsamkeit sich beschränkende Schulwissenschaft der Juden (H. Htzm, Pastoralbriefe 435—438. Cr 241. Delff, Neue Beiträge 27; StK 1892, 88). Beschrieben wird wie 31 40 46 ein unwillkürlich anerkennendes Staunen (Ws), aber doch mit μὴ μεμαθηκώς vom Standpunkt des gelehrten Zunftgeistes aus auf Minderung der Achtung Jesu beim Volk abzielend: ein Dilettant, Autodidakt! Ebenso auch seine Jünger Act 4 13. Aber dieses Räthsel der vorliegenden Paradoxie — Gelehrsamkeit eines Ungelehrten — empfängt **16** seine Lösung dadurch, dass der Autodidakt in Wahrheit ein Theodidakt ist, wie solches 6 45 = Mt 10 20 auch alle seine Jünger werden sollen. Seine Gelehrsamkeit, welche sie nicht aus ihren Schulen abzuleiten wussten, hat er von Gott. Dieser, der ihn gesandt hat, ist auch die Quelle seiner Weisheit; vgl. 8 28 14 24. Das zu erkennen ist nicht schwer, falls man **17** nur den ernsten Willen hat, Gottes Willen zu thun, weil dann sofort die vollständige Harmonie wahrzunehmen sein wird, in welcher Christus mit diesem Willen steht. Wenigstens der historische Jesus konnte unter θέλημα τοῦ θεοῦ (vgl. Mc 3 35) nur den im AT geoffenbarten Willen Gottes verstehen (Ws). So daher sofort auch 19. Wie aber der Evglst auf Grund seiner Voraussetzungen den allgemeinen Satz versteht, erweitert sich das θέλημα τοῦ θεοῦ nach Anleitung von Rm 2 14 15 I Kor 7 19 zu dem Gesetz des sittlichen Bewusstseins (Gdt). Denn dieses ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ist sachlich gleich dem ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν in der inhaltlich verwandten Stelle 3 21. Hier aber liegt der Nachdruck auf dem θέλειν, dem Entschlusse des Menschen, welcher dem θέλημα Gottes entsprechen muss (Ldt). Wem es Ernst ist mit Streben nach untadelhaftem Wandel vor Gott, wer nach Gerechtigkeit dürstet Mt 5 6, der muss in dem, was Jesus bietet, das Ziel seines Suchens finden; der aufrichtigen Willensrichtung nach dem Göttlichen ist es beschieden, das Göttliche auch zu erkennen (B. Brk). Insonderheit wird man unter der angegebenen Bedingung **18**, aus seiner reinen, selbstlosen Hingabe an den Beruf, aus seiner Unterordnung unter den Vater erkennen, dass Jesus nur Gottes Ehre sucht; man wird ihn von solchen unterscheiden lernen, die zuletzt immer eigene Ehre suchen (vgl. 5 41 44, eine rabbinische Parallele bei Delff, Neue Beiträge 27f), und man wird den richtigen Schluss aus dieser Erkenntniss ziehen. Anstatt des negativen Ausdrucks, darauf die syllogistische Form zunächst führen würde, ἀφ' ἑαυτοῦ (= spontan, ohne fremden Auftrag) οὐ λαλεῖ steht der

positive ἀληθής ἐστιν, und zwar ist er dies, weil er ohne Verunreinigung das, was er geschaut und gehört hat, wiedergibt, seine Mission einfach ausrichtet: subjectiv richtige Erfassung und Wiedergabe eines objectiv richtigen Inhaltes. Im negativen Satze wird anstatt ψεῦδος das umfassendere ἀδικία gesetzt: *nichts Unsittliches*. Sein ganzes Auftreten trägt einen, mit der Sendung von oben gegebenen, sittlichen Charakter: also ein 2. Beweis für 16. An die Vertheidigung schliesst sich 19—24 ein Angriff, vermittelt durch den einfachen Gegensatz: die ἀδικία liegt vielmehr auf Seite der Gegner. Denn ihnen ist als Ausdruck des göttlichen θέλημα das positive Gesetz des Moses gegeben. Nichtsdestoweniger halten sie, wie ihnen auf den Kopf zugesagt wird, selbst dieses Gesetz keineswegs, wollen dabei gleichwohl Andere noch strafen, als ob auf der Seite dieser die Uebertretung des Gesetzes zu suchen und zu ahnden wäre: johann. Form für Mt 23 4. Insofern ist die Stelle 22 23 Auslegungskanon für 19, aber nicht so, als ob schon hier von der Beschneidung oder von der Sabbatruhe die Rede wäre; vielmehr liefert der Satz nur das allgemeine Schema, welches später mit dem Hinweis auf jene beiden Spezialitäten ausgefüllt wird. Gemeint also ist mit νόμος das ganze Gesetz, in Betracht aber kommt das Gebot: du sollst nicht tödten. Dieses übertreten die Juden vermöge der ganzen Stellung, die sie Jesu gegenüber einnehmen; denn τί με ζητεῖτε ἀπ. wird 23 durch ἐμοὶ χολᾶτε nach Mt 5 22 erklärt und findet seine Bestätigung sowohl 5 16 18, worauf Jesus hier zurückgreift, als auch nachher 8 37 39 40. Auch sachlich gehört das Folgende zu 5 17 (vgl. S. 100). Fragezeichen aber sind nur hinter dem 1. τὸν νόμον und dann wieder hinter ἀποκτεῖναι an der Stelle, vgl. 6 70. Im Gegensatze zu οἱ Ἰουδαῖοι weiss ὁ ὄχλος, der meist aus Fremden bestehende Volkshaufe, nichts von den Mordgedanken der Vornehmen, findet vielmehr 20 in der Frage eine Eingebung übertreibender Phantasie, eine fixe Idee: daher *du hast einen Dämon*, wie 8 48 10 20, wo es vom Wahnsinn erklärt, mithin die beiden Beschuldigungen Mc 3 21 22 einander gleichgesetzt werden. Ohne irgend darauf Rücksicht zu nehmen, setzt Jesus 21 den 19 abgebrochenen Gedanken fort: was that ich euch, um einen solchen Hass zu rechtfertigen? So kommt er darauf, das erste Motiv dieses verhängnissvollen Hasses zu beleuchten. *Ein einziges Werk that ich:* die noch in frischer Erinnerung derer, welche sie ihm weder vergessen noch vergeben konnten, stehende Sabbatheilung (aber s. Einl. III 2) tritt dem οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον gegenüber, weil in jener die Uebertretung liegen sollte, welche die Juden, statt auf ihrer eigenen, vielmehr auf seiner Seite suchten. Dieses Eine Werk reichte hin, um sie Alle zu befremden (θαυμάζετε): die in Gegensatz zu ἕν tretenden πάντες sind weder auf die „Juden" 15—19, noch auf den 20 von ihnen unterschiedenen ὄχλος zu beschränken, sondern allgemein zu fassen (Ws). Wird διὰ τοῦτο überhaupt gelesen (gegen ℵ), so ist es entweder (gewöhnliche Ausl.) nach Mc 6 6, aber ohne Analogie bei Joh, an θαυμάζετε anzuschliessen, oder es eröffnet wahrscheinlicher den Satz 22 und ist mit Beiseitesetzung aller logischen Künsteleien einfach als Ellipse im Sinne von 6 65 zu nehmen: *Darum* wisset, ich will euer Bedenken heben. Mit absichtsvoller Wiederholung aus 19 steht *Moses hat euch gegeben*, aber jetzt nicht mehr τὸν νόμον überhaupt, sondern τὴν περιτομήν. Die so motivirte Wiedererwähnung des Moses macht nun freilich, wenn der Evglst sich nicht von Seiten jüd. Leser einem Vorwurf historischer Ungenauigkeit aussetzen will, eine Berichtigung nöthig, die wie 4 2 6 46

in Form einer Parenthese erfolgt: *die Beschneidung* selbst *rührt* nämlich von Abraham *her* Gen 17 10 21 4 Act 7 8 Rm 4 11. Jesus rechtfertigt also gerade wie in den vorschwebenden Stellen Mt 12 5 11 12 Lc 13 15 16 seine Sabbatheilung durch die eigene Sabbatobservanz der Juden: nehmet doch ihr selbst die Beschneidung am Sabbat vor (καὶ περιτέμνετε, consecutiv: *und so beschneidet ihr denn*), falls nämlich der Gen 17 12 Lev 12 3 dafür vorgeschriebene 8. Tag auf einen Sabbat fällt. Der Streit der Ausleger, ob damit überwiegende Bedeutung der Beschneidung vor dem Sabbat oder umgekehrt die höhere Würde des Sabbats vor der Beschneidung gelehrt werde, ist gegenstandslos. Jesus stellt sich vielmehr sowohl gegen mosaische, wie gegen patriarchalische Autorität unabhängig, nachdem er dieselbe Stellung 5 17 sogar dem Sabbat gegenüber eingenommen hat, welcher nicht bloss vormosaisch, sondern sogar urältestes Institut nach Gen 2 1—4 ist (Schw 49). Der περιτομή 23, wodurch ein einzelnes Glied rectificirt wird, entspricht die Herstellung des ὅλος ἄνθρωπος. Was nämlich den Menschen nach theokratischen Begriffen zum Heiden macht (Midrasch Bemidbar rabba: praeputium est vitium in corpore), wird durch die Beschneidung abgethan, daher diese als ein Reinigungs- und Heilungsact galt. Ueberwiegt in casu, *damit* nämlich *nicht das* die Heilung jenes Leibschadens am 8. Tag vorschreibende *Gesetz* durch Aufschub *gebrochen werde*, die Beschneidungsordnung das Gesetz der Sabbatruhe, woher dann der Zorn über die Heilung eines Kranken am Sabbat? Allerdings war 24 die Heilung des Kranken ein Sabbatbruch *dem* äusseren *Scheine nach:* ὄψις = id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita. Aber 11 44 Apk 1 16, wo es im NT noch weiter vorkommt, heisst es Gesicht, wie πρόσωπον Lev 19 15 Dtn 1 17 16 19 als bekannter Hebraismus im Zusammenhang von Abmahnungen vor parteiischem Gericht steht. Dagegen sollen die Juden den Vorfall gerecht beurtheilen, d. h. in der Heilung etwas dem Wesen des Sabbats Entsprechendes finden gemäss der Anleitung, die er ihnen soeben gegeben: daher nach Sach 7 9 (Fr 261) τὴν δικαίαν κρίσιν, vgl. Lc 12 57. Im Gegensatze zum ὄχλος 20 reden 25 zwar Einwohner von Jerusalem, als welche über die hierarchischen Tendenzen Bescheid wissen mussten; nicht aber als ob sie in Folge der Erinnerung an die Heilung 5 5—9 jetzt erst Jesu Identität mit dem bereits 5 18 dem Tod Geweihten erkannt hätten (Br 287), sondern die Frage kommt, wie 19, nur als Voraussetzung für das Folgende in Betracht, nämlich dafür, dass 26 die Hierarchen ihn so frei reden lassen: ihre augenblickliche Unthätigkeit befremdet. *Doch nicht* etwa *wirklich erkannt haben die Obersten* u. s. w. Doch nein! Schon widerlegen sie 27 selbst den nur vorübergehend aufgetauchten Gedanken durch Erinnerung an das Dogma von dem plötzlich aus der Verborgenheit hervortretenden Messias (s. zu Lc 17 23 = Mt 24 26): πόθεν bezeichnet übrigens die nähere Herkunft, den Familienursprung; vgl. Hbr 7 3 ἀγενεαλόγητος. Die 28 aus 14 beibehaltene äussere Scene entspricht der inneren Bedeutung der in erhöhtem Affect (zu ἔκραξεν vgl. 26 παρρησίᾳ λαλεῖ und 1 15) gehaltenen Rede. *Sowohl mich kennt ihr als auch woher ich bin,* meine Abkunft, *wisset ihr:* Zugeständniss an die Wissenschaft der Juden 6 42. Das 3. καί ist wieder das charakteristische johanneische, welches den Gegensatz erst recht fühlbar macht (s. zu 1 10): obgleich sie aus Jesu bekannten und unbestrittenen Herkunftsverhältnissen darauf schliessen zu können meinen, dass er nicht der Messias sei, ist er es doch. Anders wird die Sache auch nicht bei der

auf anderer Interpunction beruhenden Uebers. von Wzs: So? mich kennt ihr und wisset, von wannen ich bin? *und* doch *bin ich nicht von mir selbst gekommen, sondern es ist ein wahrhaftiger,* echter, rechter Sender (πέμπων aus dem folgenden ὁ πέμψας zu ergänzen, Ldt), *der mich gesandt hat,* vgl. 8 42. Zu allen menschlichen Gesandtschaften verhält es sich urbildlich, wenn Gott Boten in die Welt sendet und ihnen zugleich die Macht verleiht, den Zweck ihrer Mission zu erreichen. Der Gesandte schlechthin ist aber Jesus. Sein Verhältniss zu Gott als seinem Sender gibt also den allein zureichenden Anhaltspunkt ab für Beurtheilung seiner Abkunft, vgl. 5 37 38. Aber von dieser seiner wahren Herkunft, d. h. seiner Sendung können sie nichts wissen: insofern trifft das vermisste Merkmal der Messianität gerade in einem höheren, über die Fassungskraft der Juden hinausliegenden, Sinne zu (Ws). Ihr richtiges Wissen, dass er der Sohn Joseph's ist 6 42, schliesst also nicht aus, dass er als Sohn Gottes 29 *von ihm her,* von Gott ausgegangen ist (6 46). Von ὅτι (weil, nicht dass) könnte auch der 2. Satz abhängig sein, der aber besser selbständig gefasst wird. „Seinem Sein wie seinem Berufe nach ist er vom Vater“ (Ldt): einfachster Ausdruck des Sohnesbewusstseins, johann. Fassung von Mt 11 27. Das οὖν 30 bezieht sich darauf, dass er wieder wie 5 17 von seinem besonderen Verhältnisse zu Gott sprach. Wenn sie gleichwohl (καί wie 26) ihn nicht griffen, so lag der Grund darin, dass *seine Stunde,* da er den Feinden in die Hände fallen sollte (also zugleich ὑμῶν ἡ ὥρα Lc 22 53), *noch nicht gekommen war,* so dass sein Wort vom καιρός 6 8 doch Recht behielt trotz ihm scheinbar widersprechender Praxis. Das menschliche Motiv, welches die Gegner lähmte, darf auf keinen Fall in Jesu Ansehen beim Volke gesucht werden; denn eben dieses gibt jetzt gegentheils Anlass zu einem Verhaftungsversuch (Ws). Zu diesem kommt es nämlich, weil eine Partei im Volke 31 an ihn als den Messias gläubig wurde, indem sie ein Ueberbotenwerden seiner Thaten (also wohl galiläische Zeichengläubige wie 4 48) für unmöglich erachtet; vgl. 40. Die 32 vom Synedrium (s. zu 1 24) ausgesandten *Diener* scheint Jesus sofort bemerkt zu haben, wenn er 33 den Juden zu erwägen gibt, dass er nicht mehr lange unter ihnen verweilen, bald zum Vater hingehen werde: über ὑπάγειν s. zu Mc 14 21. Mit seiner Tödtung werden die Hierarchen also nichts erreichen, als seinen Hingang zum Vater, seine Verklärung, womit ihnen selbst aber der Weg des Heils verschlossen sein wird. Denn 34 vergeblich werden sie ihn alsdann suchen. Während mit einem Anflug von Wehmuth, „um die Abschiedsstimmung wach zu rufen“ (O. Htzm 129), daran erinnert wird, dass seine Zeit bald zu Ende geht, wird andererseits ein vergebliches Verlangen nach Wiedersehen in der Lc 17 22 19 43 44 21 20—24 geweissagten Zeit in Aussicht gestellt, wo sie Hülfe und Rettung von einem Messias erwarten und zu spät einsehen werden, dass sie einen solchen schon gehabt, aber verworfen haben. „Suchet ihn, so lange er zu finden ist“, Jes 55 6. Selbst der Trost wird ihnen genommen sein, hinkommen zu können, wo er ist: ὅπου εἰμί, während die Form εἶμι (= ich gehe) in der griech. Bibel nur Prv 6 6 steht. Nach der Parallelstelle 8 21 werden sie in der Gottverlassenheit sterben, und der beiderseits gemeinte Ort, dahin sie nicht kommen können, kann nur die Wohnung Gottes sein. Aber trotzdem, dass solches 33 auch ausdrücklich gesagt war, wissen die Angeredeten 35 nichts davon (s. Einl. III 2). Da in der Parallele 8 22 die Steigerung böswillig ist, wird auch unsere Frage böswillig oder vielmehr höhnisch

gestellt sein: *wohin will dieser* (verächtlich) *gehen, da* (nicht denn) *wir ihn* seiner Aussage zu Folge *nicht* mehr *finden werden?* Die Gerichtsweissagung wollen sie nicht verstehen und das πρὸς τὸν πέμψαντά με wird als nicht gesprochen behandelt, wie es scheint auch von Seiten des Schriftstellers. Die Juden halten sich bloss an das ὑπάγειν und äussern die spöttische Vermuthung, aber auch unbewusste Weissagung (Lange, O. Htzm 235), er werde, nachdem er unter seinen Volksgenossen nichts ausrichten konnte, sich nach der *Zerstreuung* inmitten *der Griechen,* d. h. zu den unter Griechen zerstreut lebenden Juden (I Pt 1 1), begeben und mit den Heiden anbinden, wie schon mancher unruhige Kopf, dem es in Palästina zu eng war, sich nach einer Operationsbasis „draussen im Reich" umgesehen haben mochte. Dahin schienen bei ihm Samariterfreundschaft und Sabbatbruch zu weisen. Aber dieser ihr Einfall genügt ihnen 36 selbst nicht mehr. Die Rede, dass sie nicht sollen zu ihm kommen, bleibt den Juden unbegreiflich, wird aber dem Leser nachgehends 13 33 36 durchsichtiger. Für jetzt aber variiren die sich entsprechenden Aussagen 27 und 35 36 wieder das Thema vom unbekannten Lebensausgang und Lebensziel 3 8. Der *letzte Tag des Festes* heisst 37, wie 19 31 der erste des Passas, *gross,* weil er sabbatgleich durch Festversammlung gefeiert wurde; die Frage, ob dies nun der 7. oder, wie wahrscheinlich, der zu der eigentlichen Festwoche hinzugeschlagene 8. Tag war, hat bloss archäologisches Interesse, und vollends archäologische Grille, wenngleich herkömmliche Auslegung, ist es, die folgenden, affectvollen (ἔκρ. wie 28) Worte auf eine, mit dem Laubhüttenfest verbundene, Wasserspende zu beziehen, wie sie in der nachexilischen Zeit von den Pharisäern durchgesetzt worden ist (BL IV 12—15). Aber vom Trinken ist ja die Rede, und wenn an diesem Herbstfeste allerdings viel getrunken wurde (ein bacchantisches Fest nach Plut. Symp. IV 6 2), so doch gewiss nicht jene Libationen; an wirkliche Unsitten dagegen wird man den folgenden, im Anschauungskreise von 4 14 6 35 sich bewegenden und auf Jes 55 1 zurückgreifenden Satz nicht anlehnen wollen. Der 2. Theil der, dem Gericht entgegengestellten, Verheissung beginnt 38 mit ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, welche Worte noch an 37 anzuschliessen contextmässig angeht (Fr 311), aber doch sprachlich härter ist, als die Annahme eines absoluten Nominativs wie 6 39. Das Citat καθὼς κτλ. ist früher mit ὁ πιστεύων verbunden worden (griech. und syr. Ausl. von Chrys. bis auf Gregorius bar Hebräus), als ob vom schriftgemässen Glauben die Rede wäre: freilich nur aus Verlegenheit, weil die betreffende Stelle weder Jes 43 20 44 3 55 1 58 11, noch Jo 3 1 23 (bzw. 4 18), noch Sach 13 1 14 8, noch Ez 47 1—12, noch Cnt 4 15, noch sonstwo zu finden war.

Insonderheit ist an keiner dieser Stellen von der κοιλία die Rede. Diese wird man wohl überhaupt nur im damaligen Kunstgewerbe zu suchen haben. Die erhaltenen Reste des Alterthums weisen eine reiche Fülle von Brunnenanlagen auf, bei welchen das Wasser aus Silensköpfen oder Thiermasken lief. Insonderheit war der Löwenkopf die stehende Form der Brunnenmündung, und noch in den Basiliken des christl. Alterthums hiess der Brunnen λεοντόριον. Aehnliches scheint auch im Palaste des Herodes zu sehen gewesen zu sein, Jos. Bell. V 4 4. Aber auch Menschenköpfe, ja ganze Menschengestalten kommen in gleicher Verwendung vor; vgl. E. Curtius, Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen (Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Classe 1876, 139—172, bes. 143f 155). In solchen Fällen ruhen die Wasser also, ehe sie herausbrechen, zuvor in der κοιλία, wie im Inneren der Glaube, ehe der Mund ihn ausströmt (Mt 13 35 ἐρεύξομαι, vgl.

Rm 10 9 10 II Kor 4 13). So sah man u. A. einen Jupiter-Ammon-Kopf προχέοντα βροτοῖς ἱεροδρόμον ὕδωρ. Ein derartiges Bild hatte sich dem Evglsten in irgend eine at. Reminiscenz, wahrscheinlich Jes 58 11 καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσεται καὶ ἔσται ὡς κῆπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ὕδατος ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ, eingedrängt: der Anschauungskreis ist der gleiche, wie bei der Fontäne 4 14. Aehnlich gestaltet Hermas Vis. III 8 Sim. IX 2 4 seine symbolischen Figuren nach Analogie von Karyatiden, wie sie seit den Zeiten des Pompejus in Rom zu sehen waren; s. auch zu Apk 9 19. In der Tragweite des rabbinischen Witzes und Geschmackes lag es übrigens, die Nieren Abraham's zu Wasserquellen werden zu lassen (Weber 255, Delff, Beiträge 28), und von derartiger Zurechtlegung des Ausdrucks, zu der es gleichfalls nicht an Analogien alterthümlicher Kunst mangelt, scheint ein Basrelief über dem von Theodolinde erbauten und dem Täufer gewidmeten Portal des Domes von Monza (um 600) zu zeugen. Auf jeden Fall soll der „Lebensquell, daraus ein Trunk aus dem Leibe der Trinkenden wieder neue Ströme hervorsprudeln lässt“ (O. Htzm 134), die Mittheilbarkeit der eigenen Befriedigung an Andere ausdrücken.

Wie die δωρεὰ τοῦ θεοῦ 4 10 stillschweigend, so wird 39 dieser Lebensquell ausdrücklich auf den hl. Geist gedeutet, was also weder Glosse (Schlt 65f), noch eingetragene Deutung (Wdt I 253) ist, sondern dem gebräuchlichen Tropus des Giessens und Fliessens entspricht Joh 3 1 = Act 2 17 33 10 45 Jes 44 3 Ez 36 25 Rm 5 5 Tit 3 5 6. Eben daraus erhellt aber auch, dass das Wort vom späteren christl. Standpunkte aus nicht bloss erst verständlich wird, sondern gedacht und gebildet ist, wie 2 21 3 13 6 62. Mit dem ἦν verhält es sich nämlich genau, wie mit dem, in gleichem Bezug stehenden, ἐστίν Act 19 2. Hier wie dort besteht die Voraussetzung, dass τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον in seiner spezifisch nt. Gestalt nicht mit dem allgemeinen Begriffe רוּחַ הַקֹּדֶשׁ Jes 63 10 11 Ps 51 13 zusammenfalle, sondern erst dem erhöhten Christus zu Gebote stehe; s. zu 1 33 und vgl. 16 7 14 20 22 und II Kor 3 17 Gal 4 4—6 (O. Htzm 69). Daher das nondum enim aderat spiritus (א hat nur πνεῦμα, L fügt ἅγιον, Cod. it δεδομένον, B beides hinzu) zur Erklärung des ῥεύσουσι und ἤμελλον dient. Wie in allen folgenden Stellen, wo δοξάζειν vorkommt (12 16 28 13 31 32 17 1 4 5 10), so bedeutet es auch hier: zur Offenbarung, Erscheinung und eben damit zu Ehren bringen, mit Herrlichkeit umkleiden. Eine solche Vorstellung ergab sich auf der einen Seite von selbst als nothwendige Ergänzung zu der gemachten Erfahrung, dass der Messias nicht mit den dem „Menschensohn“ zukommenden Attributen (Himmelsglorie u. s. w.) erschienen war (Harnack, ZThK 202); andererseits legte der Evangelist seinen zu 1 14 entwickelten Begriff der in steigendem Maasse durchbrechenden δόξα des fleischgewordenen Logos hinein. Die Bemerkung 40 wiederholt 31; zu ergänzen ist τινές, wie 16 17, und die λόγοι sind die 37 38 gesprochenen. Die Stelle vom προφήτης wird hier jüd. correct vom Vorgänger verstanden; s. zu 1 21 6 14. Denn ihm steht 41 der Messias gegenüber: Anklang an Mc 8 28 29. Wie Nazaret 1 45 46 als Geburtsort, so gilt hier Galiläa als Vaterland unter abermaliger Verleugnung der synopt. Geburtsgeschichten. Die Herkunft *aus Bethlehem* und *aus David's Geschlecht* gilt zwar 42 als ein Kriterium der Messianität nach jüd. Verständnisse von Mch 5 1 Jes 11 1 Jer 23 5 Ps 89 5, wird aber gerade bei Jesus vermisst; s. zu Mt 2 5. So kommt es 43 in Jerusalem erstmalig (vgl. 9 16 10 19) seinetwegen zu einem, durch das lebhafte Interesse an ihm erregten, Dissensus: man konnte sich nicht darüber verständigen, wie und wofür er zu nehmen sei. Unklar bleibt, ob die τινές 44 Leute aus dem Volke oder mit den sofort 45 zurückkehrenden Gerichtsdienern identisch sind. Das

οὖν 45 hat seine Beziehung darin, dass die Gewalt seiner Rede alle Attentatsversuche im Voraus lähmte. So kehren insonderheit auch die 32 ausgesandten Gerichtsdiener unverrichteter Sache zu dem, noch in der Nähe (s. zu Act 6 13) versammelt zu denkenden, Synedrium (s. zu 1 24) zurück; es ist ihnen 46 ergangen, wie später 18 6 den Schergen. Das an sich entbehrliche ἄνθρωπος hat hier etwas Feierliches und das gleichfalls entbehrliche ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος (אD Cod. it vg) fehlt im alexandrinischen Text. Die Synedristen machen 47 das Autoritätsprincip geltend: die Bedienten haben zu glauben, was ihre Herrschaft glaubt. Als οἱ ἄρχοντες scheint 48 die sadducäische Priesterschaft gedacht, neben welcher kein anderes oder gar höheres Forum über göttliche Dinge denkbar erscheint (Thol). Was aber 49 den, theilweise dem Eindruck der Hoheit Jesu erliegenden, Pöbel betrifft, so gilt derselbe vor der staatsmännischen Weltklugheit dieser Partei so wenig wie vor dem Gelehrtendünkel der pharisäischen Schulhäupter; für beide steht die gesetzesunkundige Masse einfach unter dem göttlichen Fluch: s. darüber zu Mt 21 26 Lc 15 30. Die Charakterisirung des Nikodemus 50 als ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον (zweifelhaft bleibt νυκτός) nach 3 1 2 fehlt א. Schlicht und rechtlich ermässigt er die Hitze der Collegen und mahnt 51 an das Audiatur et altera pars Dtn 1 16; s. zu Act 23 3. Uebrigens hat ὁ νόμος nicht bloss den Ton, sondern scheint (doch vgl. A. Btm 117) auch personificirt als Subject zu ἀκούσῃ und γνῷ gedacht: *es stellt Verhör und Erkundigung an in Betreff des* jedesmal in Betracht kommenden (daher Artikel) *Menschen*. War doch auch der Täufer amtlich angegangen worden 1 19—28. Die Behauptung 52, dass göttlicher Norm gemäss *aus Galiläa kein Prophet ersteht*, könnte möglicher Weise als eine im blinden Eifer geschehene, leidenschaftliche Uebertreibung der Synedristen zu betrachten sein. Doch fehlt jede Andeutung eines Irrthums, und es ist sehr fraglich, ob der Evglst sich des entschieden widersprechenden Factums II Reg 14 25 (Jonas) bewusst war. Möglicher Weise könnte mit Uebersehung dieses Punktes (denn im Buche Jon ist keine Heimath des Propheten angegeben, die man aber, sofern er nach Joppe reist, eher im Süden suchen würde) sich sogar die jüd. Theologie ein solches Dogma als negative Kehrseite zu Mt 2 5 ausgeklügelt haben. Auch liesse sich bei der LA ἐγείρεται (erst seit Chrys. und Cyrill liest man ἐγήγερται) die Beziehung auf die Vergangenheit in Frage stellen: jetzt und für die Zukunft ist von Galiläa nichts zu erwarten, sondern das Heil geht von Jerusalem und Zion aus (Ldt).

Wenn die Juden zu Beginn unserer Perikope 15 in Steigerung des Zugeständnisses der Nazaretaner Mc 6 2 das Factum der theologischen Ueberlegenheit Jesu anerkennen müssen, so liegt darin zugleich eine Zurückweisung des oft gehörten Vorwurfes der Griechen, das Christenthum sei eine Religion ungebildeter Barbaren. Dieselben, die ihn erhoben haben, werden darum 17 in einer, anderweitige griech. Anwandelungen des 4. Evglsten selbst verleugnenden (s. Einl. II 3), Weise auf den entscheidenden Werth der moralischen Bildung gegenüber dem Intellectualismus verwiesen (O. Htzm 232). Die daran sich schliessende Rede zerfällt in 3, bzw. 4, durch Unterbrechungen seitens des Juden 25—27 30—32 markirte Ausführungen: seine Lehre, der zunächst fragliche Punkt, sei vom Vater 15—19, woran sich 20—24 ein polemisch-apologetischer Ausfall bezüglich des mit der jüd. Gesetzlichkeit verbundenen Selbstwiderspruches knüpft; er selbst sei vom Vater 28 29 und gehe auch wieder zum Vater 33 34 (Ldt II 15 23 f). Während eine Bemerkung über den Erfolg der letzten Behauptung diese Scene abschliesst, bringt die neue Scene eine 5. und letzte, effectvoll gesteigerte Erklärung Jesu 37—39 (O. Htzm 235),

die von entsprechenden Wirkungen bei Volk 40—44 und Obrigkeit 45—52 begleitet ist. Bei dieser Darstellung des ersten Versuches eines Angriffes auf Jesus 30 32 44, wohl gebildet im Anschlusse an Lc 19 47 20 19 (Pfl 715), begegnet es freilich, dass wir von der Mitte des Festes 14 an dessen Schluss 37 versetzt werden, gleichwohl aber 32 = 45 Continuität der Handlung vorausgesetzt wird. Den Vordergrund bildet wie 2 14—21 5 14 der Tempelhof 14 28, den Hintergrund zum ersten Mal der Sitzungssaal des Synedriums 32 45—52. Die Krisis, zu deren Darstellung alles noch Folgende zusammenwirkt, wird somit allseitig eingeleitet, indem es im Volk zu einem σχίσμα kommt, die entschlossene Feindschaft der Obrigkeit aber sich sowohl der Gewissensäusserung ihrer eigenen Diener 45—49, als der Gesetzesforderung eines Mitgliedes des Synedriums selbst gegenüber 50—52 behauptet (Ldt II 36). Wenn sich hier der ganze Gerichtshof in demselben Augenblick, da er 49 über das unwissende, aber Jesu anhängliche Volk den Fluch Dtn 28 15, welcher ja nur die Uebertreter des Gesetzes treffen soll, ausspricht, 51 eigene Uebertretung dieses Gesetzes nachweisen lassen muss, so mag es an derartigen juristischen Retorsionen, wie später Tertullian sie übt, im Verlaufe der Verhandlungen zwischen Christenthum und Heidenthum nie gefehlt haben. Darum begegnet auch im Munde des Nikodemus „die stetige Frage der Apologeten, ob es recht sei, die Christen bloss um des Namens willens ohne weitere Untersuchung zu verurtheilen“ (O. Htzm 236).

Einschaltung: die Ehebrecherin. 7 53—8 11. Textkritisch steht es um dieses, geschichtlich nur zwischen Mc 12 17 und 18 zu begreifende (s. zu Lc 21 38), Stück viel schlimmer, als um 5 3 4. Zwar die Minuskeln haben es alle mit Ausnahme von 4, die gleiche Familie darstellenden. Unter den Uncialen begegnet es erstmalig in D, ferner in vielen Cod. it (aber z. B. nicht im Vercellensis) und in vg, unter den Vätern seit Ambrosius und Aug. Somit taucht es im Abendlande auf und ist schon dem Hier. c. Pel. 2 17 als in multis et graecis et latinis codicibus stehend bekannt, während es im Osten von Chrys., Theodorus, Cyrill, Nonnus mit Stillschweigen übergangen, selbst noch von Theophylakt gestrichen, von Euth. wenigstens als wahrscheinliche Interpolation bezeichnet wird. Ein ältestes, aber vereinzeltes Beispiel der Aufnahme im Morgenland liegt vor Const. ap. II 24 4. Dagegen fehlte es ursprünglich in pesch und in der ägypt. Uebers. Die Zeugen, welche für die Perikope eintreten, versehen sie übrigens nicht bloss theilweise mit Asteriskus oder Obelus, sondern bieten auch auffallend viele Varianten; in D ist der Text am eigenthümlichsten, in den Constitutionen am kürzesten gestaltet. Der jedenfalls mehr synopt., als johann. Sprachcharakter wird aus der Ausl. erhellen. Im Voraus fällt die durchgängige Fortbewegung mit δέ auf, nirgends ein johann. οὖν; vgl. Wittichen, JpTh 1881, 366—372. Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 854 II 703 f.

Wenn 53 nicht lediglich zur Einfügung des Stücks in den Zusammenhang dient (das sofort 2 mal gebrauchte πορεύεσθαι eignet allen Evglsten ausser Mc), so wird die Scene im Tempel abgeschlossen mit der Bemerkung, Jeder habe sein Nachtquartier, Jesus 8 1 *den*, bei Joh sonst nicht mehr genannten, *Oelberg* aufgesucht. Daher 2 sein und des Volkes Wiederkehr berichtet wird. Im Zusammenhang des Evglms wäre die Bemerkung dagegen auf die Synedristen zu beziehen, welche ihre Sitzung aufhoben und unverrichteter Sache nach Hause gingen. Dagegen sind die Abgesandten der Pharisäer und Herodianer Mc 12 13 gemeint, wenn das Stück hinter Mc 12 17 am Platze ist. Für letzteres spricht, dass der Oelberg der gewöhnliche nächtliche Aufenthalt Jesu während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem war, Lc 21 37 22 39. *Morgens* (ὄρθρου wie Lc 24 1 Act 5 21 statt πρωΐ Joh 18 28 20 1) findet man sich 2 zusammen, und zwar πᾶς ὁ λαός synopt. statt des johann. ὄχλος, wohl in der 10 23 erwähnten Halle Salomo's, da die Schriftgelehrten Jesu schwerlich ein Lehrzimmer einräumten (Wittichen, LJ 306). Da nach 7 37 das Fest vorüber ist, fällt die abermalige Anwesenheit des Volkes im Tempel auf. Aber in Wahrheit handelte es sich ja

um die Vorbereitung zum Osterfest. Auch steht Jesus 7 37, während er hier wie Lc 4 20 sitzend lehrt. Der ganze Satz stimmt fast wörtlich mit Mc 2 13 und das fehlende καθίσας steht dafür Mc 9 35; vgl. zu dem ganzen Eingang Mc 11 11 15 19 27. Man streitet 3, ob οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (synopt. Combination, nie bei Joh) als Zeloten (wegen 3 5) oder als Ankläger (wegen 10) oder als Richter (wegen 10 11) vor Jesus traten. Als Zeloten hätten sie das Weib sogleich getödtet; als Ankläger hätten sie sich an die ordentlichen Richter zu wenden gehabt; als Richter hätten sie ihre Würde und Competenz verleugnet. In der That treten sie als Zeugen auf (wegen 4 7). Vielleicht sollte das Weib eben nach dem Prozesslokal beim Nikanorthor (Tractatus Sota 1 5) gebracht werden, als sie erfuhren, dass Jesus in der Nähe ist (Thol). Dann handeln sie nicht officiell, sondern benutzen die Gelegenheit zu einem Versuch auf ihn. Sein Spruch sollte eine gutachtliche Meinung enthalten, keine Rechtskraft. Das ἐπ' αὐτοφώρῳ 4 (= *auf frischer That*) wird zunächst vom Diebstahl (φώρ = fur) gebraucht. Der Buhle war entweder entflohen, oder die Pharisäer mögen ihn nicht brauchen. Statt des synopt. λιθοβολεῖν 5 steht Joh 10 31—33 λιθάζειν. Nun ist Lev 20 10 Dtn 22 22 über die Art der Todesstrafe für Ehebrecherinnen überhaupt nichts bestimmt. Nur für den bestimmten Fall, dass es eine verlobte Braut in der Stadt ist, wird Dtn 22 23 24 Steinigung verordnet. Allerdings setzt der Talmud die Strafe der Strangulation fast überall, wo im Gesetz der Ausdruck מוֹת יוּמַת überhaupt vorkommt. Aber die mosaischen Rechtskundigen haben die exegetische Berechtigung dazu bestritten und gezeigt, dass wenigstens der Pentateuch unter der Todesstrafe immer die Steinigung versteht; vgl. auch Hitzig, Johannes Marcus 209 f. Uebrigens könnte die γυνή des Textes auch eine verlobte Braut sein: daher τὰς τοιαύτας = derartige Ehebrecherinnen (Schz, Ws). Das πειράζοντες 6, nach Analogie von Mt 16 1 19 3 22 35 Mc 8 11 10 2 und Lc 11 16 zu verstehen, ist verschieden bestimmt worden. Zunächst lediglich mit Beziehung auf die Competenz: Jesus habe ebensowenig noch den Juden ein Recht über Leben und Tod einräumen, d. h. das röm. Bestätigungsrecht ausser Augen setzen, als gegen Moses entscheiden können (zuletzt Pfl 716). Aber die Todesstrafe einfach als die dem geschriebenen Recht entsprechende bezeichnen hiess noch lange nicht zu tumultuarischer Volksjustiz auffordern, und auf Todesstrafe erkennen durften ja auch noch die damaligen Juden. Hier aber kommt es darauf an, ob gerade der Ehebruch solle mit dem Tode bestraft werden. Entscheidet in diesem Betreff Jesus gegen Moses, so wird er vor dem Sanhedrin als Gegner des Gesetzes verklagt; entscheidet er für ihn, so wird er bei der röm. Obrigkeit belangt, die den Ehebruch damals fast als Adiaphoron behandelte, ihn keinesfalls mit dem Tode bestrafte und insonderheit die Steinigung verwarf (Mr). Dann wäre die Geschichte ganz analog der vom Zinsgroschen Mc 12 13—17. Indessen hätte es doch Jesu bei der röm. Obrigkeit schwerlich etwas schaden können, wenn er die Frage, ob das Gesetz τὰς τοιαύτας mit dem Tode bestrafen lasse, als eine rein historische gefasst und bejaht hätte. Auch gehören die Worte ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ lediglich dem Berichterstatter, und die Frage an sich braucht gar nicht dilemmatisch gefasst zu werden. Die Gegner mochten einfach erwarten, Jesus werde wie Mc 2 5 wieder Sünden vergeben, sich wie Mc 2 15 16 der Sünder annehmen, entgegenstehende gesetzliche Bestimmungen wie Mc 10 5 umgestalten, vielleicht sogar geradezu im Sinne von Lc 19 10 = Mt 18 11 gegen Lev 20 10

Dtn 22 22 entscheiden, woran sie dann ihre Betrachtungen geknüpft hätten (gewöhnliche Ausl. seit Euth.). Wenn er κύψας (ausser 6 8 nur Mc 1 7) sitzen bleibt und, vielleicht mit einem Stab, Striche in den Sand zeichnet, so kann ein solcher Gestus ebensowohl Ausdruck der Abgezogenheit und inneren Beschäftigung, wie der langen Weile, namentlich auch absichtlicher Nichtbeachtung sein. Der „christl. Archimedes“ (Hgf, ZwTh 1868, 453) würde sogar eine symbolische Handlung verrichten, wenn man an Jer 17 13 denken dürfte: Vergessenheit und Vergeben (Huschke, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1869, 86. Km III 139). Wahrscheinlicher aber will er nicht dies andeuten, sondern dass ihn die Sache nichts angehe, dass sie so wenig als Lc 12 13 14 vor sein Forum gehöre (gewöhnliche Ausl. seit Euth.), indem er, den Fall zugleich überlegt. Die Schriftgelehrten 7 erblicken darin ohne Zweifel ein Zeichen der Verlegenheit und bleiben stehen, bis Jesus sich erhebt und den Fall nicht juristisch, sondern sittlich fassend, den Fragenden die Entscheidung zuschiebt in einer Weise, die dem Gesetz sein Recht belässt (vgl. 7 πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον), aber zur Gewissensprobe für diejenigen wird, die sich ohne Veranlassung und Beruf zu Executoren desselben aufdrängen möchten; s. zu Mt 7 1 = Lc 6 37. Denn ἀναμάρτητος will nicht im absoluten Sinne gefasst sein, sondern empfängt seine Beziehung durch den vorliegenden Fall: das Recht, aus eigener Initiative vorzugehen, hat nur, wer im Verhältnisse zu dem Weibe sich als den sittlich Reinen, wer sich in der bewussten Richtung unangefochtenen Gewissens weiss. Gegensatz ist Lc 7 37 ἁμαρτωλός und Commentar Mt 5 28. Ist etwa letzteres Wort, von Mt abgerissen überliefert und in der Mosaik der Bergpredigt am sachlich passenden Ort eingefügt, im hier vorliegenden Zusammenhang gesprochen worden, so konnte die Instanz nicht erhoben werden, notorische Sünden hätten mit zollfreien Gedanken nichts zu schaffen; vgl. Rm 2 1 22 23. Ueber das Steinwerfen der Zeugen s. zu Act 7 58. Andeutend, dass er nichts mehr mit der Sache zu thun haben wolle, vielleicht auch, um den Getroffenen den Rückzug zu erleichtern (Hier), setzt 8 Jesus seine, das vacuum des Moments ausfüllende, Thätigkeit fort, jene aber ziehen 9 ab: ἐξήρχοντο (schildernd) εἷς καθ' εἷς, gerade wie Mc 14 19 statt καθ' ἕκαστον. Unklar bleibt, ob ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων zur Darstellung eines rangmässigen Abzuges dient, sei es nun, dass die Vornehmsten (Huschke 90f), oder dass die, hinter den distinguirten Synedristen stehenden, einfachen Aeltesten den Rückzug zuerst antreten (Hitzig 216f), oder ob die an Jahren Aelteren als die Klügeren erscheinen sollen (Mr-Ws). Ist ἕως τῶν ἐσχάτων überhaupt zu lesen (D hat dafür ὥστε πάντας ἐξελθεῖν), so bildet es, mit ἀρξάμενοι verbunden, eine Breviloquenz, wie Mt 20 8 Lc 23 5 (Schz). Vom Gewissen überführt (ἀπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι fehlt D) und genöthigt, den verschonenden Spruch Jesu selbst in Vollzug zu setzen, lassen sie 10 ihn mit der von Niemand (οὐδείς mit Nachdruck) verurtheilten (κατακρίνειν unjohanneisch) Sünderin allein, die er 11 mit einem kurzen, aber wirksamen Bussruf abfertigt (= 5 14 Lc 7 50 πορεύου), indem er dabei ebenso innerhalb seines Amtes und Berufes bleibt 3 17, wie er denselben mit einer juristischen Entscheidung überschritten haben würde; sein Standpunkt ist Ez 33 11.

Mag nun das Stück ursprünglich, wie wahrscheinlich schon Eus. annimmt (s. zu Lc 7 37), dem Hebräerevglm oder dem Aegypterevglm, darin es Gregorius bar Hebräus gelesen haben will, oder dem Petrusevglm (Vkm 525f; Jesus Nazarenus 21) oder dem matthäischen Urevglm

(Resch, Agrapha 36—38 341) oder der synopt. Grundschrift (H. Htzm, Die synopt. Evglien 92—94; JpTh 1878, 377—382) angehört haben: die Gründe, wesshalb die Kirche es bei der Kanonbildung unterdrückte, liegen auf der Hand; vgl. Aug., De conjug. adult. 2 7 peccandi impunitatem dari mulieribus. Schwieriger ist die Frage nach den Geschicken zu beantworten, welche es an seinen jetzigen Ort verschlagen haben. Vielleicht wurde das isolirte Stück zunächst, nur um auszufüllen, da oder dort einmal an den Schluss der Evglien geschrieben, wie es noch in einigen Minuskeln der Fall ist. Dadurch entstand der Irrthum, als gehöre es zu Joh, und nun suchte man nach einem passenden Ort dafür und fand ihn möglichst unmittelbar vor v. 15 ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα (O. Htzm 104), welches Wort in Wahrheit freilich auf 7 24 zurücksieht, wie der ganze Zusammenhang reich ist an solchen Rückbeziehungen (s. S. 139). Aber auch seinem eigenen Inhalte nach scheidet sich unser Stück aus dem Text des Joh vorwärts wie rückwärts von selbst aus, und die neuerdings wieder auftauchenden Versuche, es gleichwohl in diesem Evglm zu begreifen (Hgf, Thm, Jacobsen, Pfl, Steck, Zur Feier des 50jährigen Amtsjubiläums des Herrn A. Schweizer 1884, 15—20), beruhen auf falschen Voraussetzungen bezüglich der Disposition des Werkes, davon ganz abgesehen, dass, falls Aufnahme dieses Stückes erlaubt wäre, keinerlei Resultate der Textkritik noch von Belang sein würden.

Bruch mit den Einwohnern von Jerusalem. 8 12—59. Nach Ausschluss von 7 53—8 11 bezieht sich **12** πάλιν nicht auf 8 2, sondern auf 7 37, wie 21 auf 12; die gleiche Formel wahrt auch 10 7 20 21 den Zusammenhang in loser Weise. Daher bleibt auch 20 59 die Scene noch im Tempel und mit dem, Jesu Rede nach dem Zwischenauftritt 7 45—52 wieder aufnehmenden, οὖν (Ws) wird das Selbstzeugniss 37 38 unter Wechsel des Bildes fortgesetzt (Gdt). So eitel wie dort sind auch hier die Versuche, dieses Bild an irgendwelche rituelle Vorgänge am Laubhüttenfest anzuknüpfen, da ja, von Jes 9 1 42 6 49 6 abgesehen, einfach Mt 5 16 zu Grunde liegt, wo die Jünger das Erleuchtungsmittel sind, als welches hier Christus selbst, der Punkt in der Welt, da das Göttliche hell durchbricht, erscheint; s. zu 1 4 3 19. Wer in diesem Lichte wandeln will, muss der Leuchte nachgehen (ἀκολουθεῖν), so wird er im Besitze des Leben vermittelnden, Lebensfähigkeit spendenden Lichtes (φῶς τῆς ζωῆς wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ τῆς ζωῆς) sein und nicht unsichere Schritte in der Finsterniss, Unwissenheit, Unseligkeit thun. Den Pharisäern **13** (es sind dieselben Gegner wie 7 45 47) fehlt dafür das Verständniss; sie können in dem fortgesetzten Selbstzeugniss nur ein Symptom von Grössenwahn finden, fechten es daher, indem sie sich der 5 31 aufgestellten Rechtsregel dawider bedienen, mit formellen Gründen an. Aber **14** hier waltet ein anderer Gesichtspunkt ob. Jesus kennt ein Sonderrecht seiner Person (O. Htzm 236), sofern jene beiden schon besprochenen Punkte, die dem menschlichen Wissen sonst unzugänglich sind (s. zu 3 8 7 36), nach 7 28 33 (ὑπάγω für das Futur, wie hier ἔρχομαι für das Präteritum, vgl. 3 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) für ihn im hellen Lichte liegen. Dieses vollkommen klare Bewusstsein enthebt ihn den Schranken gewöhnlicher Menschlichkeit, so dass auch eine sonst überall zutreffende Rechtsregel auf ihn keine Anwendung erleidet. Vielmehr *selbst in dem Falle, dass ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugniss wahr,* wie alles Einzige in seiner Art sich selbst bezeugt, auch das φῶς τοῦ κόσμου τοῦ αἰσθητοῦ, die Sonne, deren Gegenbild er 12 ist. Er darf nicht bloss, er muss pro domo reden, weil ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ., dieser Wissensinhalt mithin ohne sein Selbstzeugniss verborgen bleiben würde. Sie beurtheilen ihn **15** κατὰ σάρκα = κατ᾽ ὄψιν 7 24, indem sie, wie die Anwendung der menschlichen Rechtsregel zeigt, nur seine äussere Erscheinung, seine ihnen wohlbekannte Abkunft 7 27 u. dgl. in's Auge fassen; vgl. II Kor 5 16. Sein eigentliches Geschäft ist überhaupt nicht das κρίνειν,

sondern das σώζειν 3 17—21 12 47. Mit Bezug auf 5 22 27 30 erfolgt **16** die Beschränkung: *auch wenn ich aber* (s. zu 6 51) *meinerseits richte,* ein Fall, der um des Verhaltens der Welt willen per accidens eintreten kann, so thue ich es nicht auf eigene Hand, sondern in Einheit mit dem Vater, und aus dieser, mein Urtheil schlechterdings normirenden, alles Unrechte und Falsche mit höchster Nothwendigkeit ausscheidenden, Gemeinschaft folgt, dass *mein Gericht wahrhaftig* (dagegen ℵD ἀληθής) *ist,* die Idealität alles Richtens ausdrückt. In 2. Linie kommt **17** doch auch noch ein formaler Grund zur Geltung, sofern ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ (worauf die Juden sich stützten) die Regel Dtn 17 6 19 15 (frei citirt) zu lesen ist. Dabei scheint ἀνθρώπων mit Betonung vorangestellt zu sein (Kl). Denn was dem Doppelzeugniss an Kraft dadurch abgeht, dass der Eine von den Beiden in eigener Person redet, das gewinnt es auf der anderen Seite dadurch, dass als Zweiter **18** Gott für ihn zeugt nach 5 36 37 (hier auch ὁ πέμψας με πατήρ): eine Uebertragung juristischer Maassstäbe auf ethische Grössenverhältnisse (O. Htzm 64 237). Daher die Frage **19** spöttisch die Ungültigkeit des nicht einmal anwesenden 2. Zeugen ausdrückt. Darauf spricht ihnen Jesus das Sensorium für eine solche Zeugenstimme ab (7 28): sie haben kein Verständniss für seine Person (14), sonst müsste ihre ganze Weltanschauung sich in dem Sinne theocentrisch gestalten, dass sie im Sohne den Vater finden, von dem Gesandten auf den Sender zurückschliessen würden 14 7—9 16 3. Somit zeigt Jesus 14—19, dass die Rechtsnorm des Gesetzes für den ausserordentlichen Fall, der hier zur Beurtheilung vorliegt, nicht ausreiche (Mr-Ws). Zum Schlusse **20** wie 6 59 die Ortsbestimmung (beidemal viel frequentirte Stätten), wobei ἐν so ungenau steht wie εἰς 11 38. Ueber das γαζοφυλάκιον s. zu Mc 12 41 = Lc 21 1, über *die Stunde* zu 7 30. Ein neuer Redeact führt sich **21** mit πάλιν ein (Mr), in welchem zunächst 7 33 34 Wiederholung findet, nur dass statt καὶ οὐχ εὑρήσετε es jetzt positiv und steigernd heisst: *und in euerer Sünde* (Collectiv wie 1 29 9 41) *sterben,* d. h. nach I Kor 15 17 mit ihrer noch ungesühnten Schuld behaftet (subjective Verfassung wie 9 34) dem grossen Schicksalsschlage, der Stadt und Nation vernichten wird, entgegengehen. Um dieses Stichwort (johann. Fassung von Lc 19 41—44) dreht sich das zunächst Folgende. Auf das Wort ὅπου κτλ. (er und sie werden dann auf ewig geschieden, sie aus der Gottesgemeinschaft ausgeschlossen sein) antworten **22** die Juden im Tone von 7 35, aber den Hohn steigernd. Das Freiwillige des in Aussicht gestellten ὑπάγειν haben sie verstanden; auf solche Weise kann man aber nur Einen Ort erreichen, welcher ihnen völlig unzugänglich wäre: die Hölle, wohin das furchtbare Verbrechen des Selbstmordes (Jos. Bell. III 8 5) führt. Wie 7 20 der ὄχλος, so ignoriren jetzt auch die „Juden" jede, etwa von ihnen ausgehende, Lebensgefahr für Jesus. Dieser aber hält ihnen **23**, ohne directe Erwiderung, die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Naturen vor. Da τὰ κάτω = ὁ κόσμος οὗτος, haben beide Sätze den gleichen Inhalt (Mr); denn schwerlich wird das 2. ἐκ anders zu nehmen sein, als das 1., so dass nur dieses auf den Ursprung, jenes auf Art und Gesinnung wiese (Ws); vielmehr οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ = ἄνωθεν = ἐκ τῶν ἄνω, wie 3 31. Wie die Wortstellung **24** andeutet, verlegt sich jetzt der Nachdruck von ἐν τ. ἁμ. weg auf ἀποθανεῖσθε. Ihr innerer Zustand ist der Art, dass er ihnen nothwendig den Tod bringen muss; denn das einzige Rettungsmittel ist nicht ihre Sache, der Glaube ὅτι ἐγώ εἰμι, nämlich der ἄνωθεν Stammende; die allentscheidende Persön-

lichkeit: wie 28 58 13 19 18 5 6 und deutlicher als 4 26 6 20 entspricht es dem אֲנִי הוּא Dtn 32 39 Jes 41 4 43 10 25 48 12 (O. Htzm 102 188). Keck und verächtlich antworten 25 die Juden, wobei schon das vorangestellte σύ wie Act 19 15 zeigt, dass wir es nicht etwa mit einer einfachen, ehrlich gemeinten Frage zu thun haben. Die schwierige Entgegnung Jesu (H. Htzm, JpTh 1889, 472—477) wird man am sichersten in der Nachfolge der griech. Ausl. (Chrys, Cyrill, Theophylakt, Euth) fassen: *überhaupt, warum rede ich nur* noch *zu euch?* Dabei entspricht καί dem nachdrücklich vorantretenden τὴν ἀρχήν, wie es auch I Kor 15 29 Rm 8 24 nach dem Fragewort im Sinne von „noch“ oder „nur“ steht (Ws). Vgl. Clem. Hom. 6 11 εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι; wenn du meine Worte nicht mit Aufmerksamkeit begleiten willst, warum rede ich noch überhaupt? Diese Parallele zeigt zugleich, in welchem Sinne auch in unserer Stelle ein negativer Satz vorliegt, mithin die gewählte Uebers. von τὴν ἀρχήν statthaft ist. Sofern nun die Homilien das 4. Evglm bereits voraussetzen, dürfte hier eine Andeutung der ältesten Auffassung unserer Stelle vorliegen. Dass aber anstatt τί (= διὰ τί) ὅ τι steht, hat seine Parallelen bei den Snptkrn (s. zu Mc 9 11) und LXX I Chr 17 6 vgl. mit II Sam 7 7. In den Zusammenhang passt diese Erklärung trefflich, da Jesus damit den Verkehr mit den Juden ganz abzubrechen droht (O. Htzm 238). Die Gegenbemerkung, dass man auf die Frage σὺ τίς εἶ nicht wieder eine Frage, sondern eine Antwort erwarte, erledigt sich angesichts der Manier des johann. Christus, seine Rede unter vollständiger Nichtbeachtung gemachter Einwürfe einfach fortzuführen, von selbst; s. zu 1 25. Ueberdies läuft seine Antwort doch schliesslich hinaus auf den Sinn εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε 10 25. Dann aber ist der Satz 26 πολλὰ ἔχω κτλ. selbständig zu fassen, im Gegensatze zu dem Gedanken 25, dass es sich kaum noch lohne, mit ihnen weiter zu reden; also etwa im Sinne von 16 12 ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, vgl. II Joh 12. Dass übrigens das vorläufig noch zurückgehaltene Zeugniss in einer, der Parallele 16 12 durchaus entgegengesetzten, Richtung gehen soll, wird schon durch das hinzugetretene καὶ κρίνειν angedeutet. Der mit ἀλλά eingeführte Hinweis auf die Wahrhaftigkeit des Vaters will erklären, warum Jesus zu reden fortfährt. „Trotz dieser Drohung, nicht mehr zu ihnen zu reden, sagt er es noch“ (O. Htzm 238). Er muss reden, denn hinter ihm steht der ἀληθής, d. h. der ἀληθινός der Parallele 7 28, der ihn gesandt hat; aus dieser Sendung, wenn er ihr treu bleiben will, resultirt für den Gesandten mit Nothwendigkeit das Reden ohne Rücksicht auf den jedesmaligen Erfolg oder Misserfolg. Vor ihm aber steht als Publicum nicht etwa die historische Umgebung Jesu in Jerusalem, sondern entsprechend der universalen Bedeutung des Logos-Christus ὁ κόσμος, in welchen hinein er sein, von dem himmlischen Vater empfangenes, Offenbarungswort ruft. So löst sich die Antinomie zwischen der einen Aussage, dass er mit den Juden fertig ist, und der anderen, dass er ihnen, sei es auch nur in einem für sie zum Gericht ausschlagenden Sinne, noch Vieles zu sagen hat, wie denn auch sofort in reichlichem Maasse geschieht. Dieses so charakteristische λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον (s. zu Mc 1 39) ist die johann. Form für das synopt. Zeugniss δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον εἰς πάντα τὰ ἔθνη Mc 13 10 Lc 24 47. Wo der johann. Christus redet, da stehen die Nationen und Generationen vor ihm, daher er von demjenigen Auditorium, welches ihm gerade zuhört, auch keineswegs immer verstanden wird und verstanden zu werden braucht, wie sich 27 sofort

bewährt. Freilich waren die Worte 26, wenigstens was den Gegenstand der Aussage betrifft, hinlänglich deutlich. Aber 7 35 erschienen die Juden ja nicht minder schwerhörig und einfältig. Wie 6 61 62 verweist Jesus 28 bezüglich dieses Nichtverstehens (οὖν) auf seine Erhöhung (ὑψώσητε doppelsinnig, s. zu 3 14), welche den richtigen Gesichtswinkel behufs Verständniss seines Wesens und Werkes liefern werde. Das Licht der Zukunft wird selbst in die Augen, welche nicht sehen wollen, einen Schein von schneidender Helle werfen: τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι, s. zu 24. Gleichfalls von ὅτι ist aber auch das Folgende abhängig, worin sich 5 19 30 wiederholt. Aus dem allgemeinen Thun folgt das spezielle Reden: ταῦτα λαλῶ wie 26. Dagegen scheint 29 wieder als selbständiger Satz gedacht, zumal auch der Gedanke fortschreitet zu einer Erklärung darüber, inwiefern Jesus angesichts so vieler Feinde (20 7 30) Aussagen wie 28 wagen darf: *und zwar ist der mit mir, der mich gesandt hat.* Gottverlassenheit (Mc 15 34 = Mt 27 46) kann nur scheinbar vorkommen; denn οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, wie in Bezug auf den jedesmal in der Erfahrung vorliegenden Fall gesagt wird (Mr-Ws). Der sittliche Grund ὅτι κτλ., welcher für diese Unmöglichkeit einer Trennung von Gott angegeben wird, stellt auch hier nur die Form dar, in welcher die ewige Bezogenheit des Logos auf Gott ein menschlicher, erfahrungsmässig bedingter Bewusstseinsinhalt wird. Das ἐπίστευσαν 30 ist wie 7 31 sowohl abschliessend, wie vorbereitend zu nehmen, sofern nunmehr gezeigt werden soll, wie der in Jerusalem zu findende Glaube selbst in dem günstigsten Falle, da er durch das Wort allein hervorgerufen war, doch bei der nächsten Gelegenheit, sobald der Nationalstolz gekränkt erschien 33, wieder in Unglauben umschlug. Denn das ἐὰν ὑμεῖς 31 zeigt, dass die Rede allerdings zu den 30 Charakterisirten im Unterschiede vom ungläubigen Reste der Ἰουδαῖοι 21 gerichtet ist. Mit ihrem (johann. vagen, hier der γνῶσις τῆς ἀληθείας 32 entbehrenden) πιστεύειν sind sie eben noch nicht ἀληθῶς μαθηταί. Letzteres werden sie vielmehr erst auf dem Wege des Bleibens (μένειν wie 5 38 15 7 II Joh 9) in dem Elemente des λόγος, was nicht bloss tiefer wurzelnde Ueberzeugung von dessen Wahrheit, sondern auch ein praktisches Verhalten der Uebung und des Gehorsams in sich schliesst. Daher die Combination von ἀλήθεια und ἐλευθερία in der Epexegese 32: einerseits wird die äussere und die innere Welt hell im Lichte der richtigen Gotteserkenntniss, andererseits tritt erst im Gefolge dieser Wahrheit auch die Gal 4 31 5 1 als Kehrseite der Rechtfertigung erscheinende Freiheit (von Sünde 34) ein (O. Htzm 66). Wie der Vater Anbeter in Geist und Wahrheit sucht (4 23), so auch der Sohn Jünger, die ihn also erkennen und kraft solcher Geistesfreiheit auch sündenfrei werden. Verletzt durch solche Zumuthung machen 33 die πεπιστευκότες eine rückgängige Bewegung, verschwinden wieder unter den Ἰουδαῖοι, die da lästern (48) und Mordgedanken hegen (37 40 = 5 18 7 25). Als *Same Abraham's* Lc 3 8 sind sie ja zur Weltherrschaft berufen Gen 17 16 22 17 18, ist Knechtschaft ihnen etwas im Grundsatze Fremdes; vielmehr sind Kanaaniter Gen 9 26 27 und Edomiter Gen 27 29 40 dazu bestimmt, ihre Knechte zu sein. Eben weil sie von Haus aus frei sind, lehnen die αἷμα φέροντες ἀδέσποτον und δουλείας ἀπείρατοι (vgl. überhaupt die Rede Eleasar's bei Jos. Bell. VII 8 6 πάλαι διεγνωκότας ἡμᾶς, ἄνδρες ἀγαθοί, μήτε Ῥωμαίοις μήτ᾽ ἄλλῳ τινὶ δουλεύειν ἢ θεῷ κτλ.) denjenigen ab, welcher ihnen die Freiheit erst bringen will, wie die synopt. Gesunden den Arzt ablehnen Mc 2 17. Also wieder das gewöhnliche Missverständniss, für dessen Constatirung

es gleichgültig ist, ob nun die Knechtschaft im politischen (wobei das ägyptische und das babylonische Knechtshaus vergessen, der Schein von Freiheit im Römerreiche zu günstig beurtheilt erschiene) oder, dem Fortgange 35 entsprechender, im socialen Sinne (Freiheit der Person war unter gewissen Vorbehalten allen Nachkommen Abraham's verbürgt Ex 21 2—11 Lev 25 39—55) gemeint sei. Denn 34 wird klar, dass im Grunde nur wieder die paulinisch-judaistische Controverse ausgefochten wird, da es sich um Freiwerden vom Joch der Sünde nach Rm 6 16—22 7 14 handelt. Das Loos der Sklaven ist 35, dass er seines Bleibens im Hause nicht hat, jeden Augenblick ausgewiesen werden kann, wie Hagar Gal 4 30 = Gen 21 10. Dabei ist οἶκος Bild der Theokratie wie Hbr 3 6 (Ws, bTh § 117 b 152 d). Israel wird somit auf dem Boden seiner eigenen Prärogative expropriirt, seiner Verheissungen verlustig erklärt; seine nationalen Hoffnungen werden nicht in Erfüllung gehen, anders als noch Rm 11 25—31. Dem δοῦλος steht der υἱός generisch gegenüber als der zur wahren Freiheit herangereifte, echte Sohn der Theokratie, welcher als solcher dauernde Berechtigung in der Theokratie hat, μένει. nämlich ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, womit bereits die Deutung in das Bild herein spielt. Dass diese Idee des υἱός sich thatsächlich nur in Christus, welcher ja auch μένει εἰς τὸν αἰῶνα 12 34, zur Erscheinung und Verwirklichung kommt, ist Voraussetzung von 36, wo aus der zuvor formulirten allgemeinen Wahrheit der Schluss gezogen wird, dass nur er vermöge seines immer bestehenden Hausrechtes auch wirklich den Sklaven Freiheit verkündigen, sie in das Haus aufnehmen kann, vgl. Gal 5 1 τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. Dieses ὄντως ἐλεύθ. bildet somit den Gegensatz zu der bürgerlichen Freiheit 33, die, verglichen mit dem Bürgerrecht in der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ 18 36 oder, um im hier waltenden Bilde zu bleiben, mit dem Kindesrecht in dem Vaterhause 14 2, zum ἐπίγειον und damit zum blossen Scheine herabsinkt. Das Evglm vertritt somit reale Begriffe sowohl von der Freiheit (nicht willkürlich umherschweifen, sondern im Hause bleiben: die Freiheit zum Guten, Xenoph. Mem. IV 5 3), wie von der Wahrheit, die, weil alle richtige Gotteserkenntniss durch Christus vermittelt wird, mit diesem identisch ist; aus der Identität des Prädicates ἐλευθερώσει 32 und 36 folgt die Identität der Subjecte, also die Gleichung ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια 14 6. Nachdem 34—36 gezeigt war, dass allerdings die Juden erst wahrhaft frei werden müssen, wird 37 weiter dargethan, wie einer solchen Behauptung auch ihre 33 betonte Abkunft von Abraham nicht im Wege stehe. Denn ihre Mordpläne lassen jede sittliche Wesensähnlichkeit mit Abraham vermissen. Die Mordgedanken füllen nämlich den leeren Raum aus, welchen das Wort Jesu gelassen hat, sofern es *in* (nicht: unter) *euch keinen Fortgang hat* (χωρεῖν, sich fortbewegen II Pt 3 9, hier = προκόπτειν), vielmehr nach 30 31 auf dem Rückgang begriffen ist. Mit Wiederaufnahme des Themas 23 betont Christus von 38 ab die Grundverschiedenheit ihrer beiderseitigen Natur und Herkunft: weil er thut, was er bei seinem Vater gesehen hat, schliesst er, dass auch sie (καὶ ὑμεῖς οὖν: seinem Beispiele folgend) thun, was sie bei dem ihrigen gehört (BC) oder gesehen (אD) haben. Zu beachten ist die Abwechselung einerseits des Perfects mit dem Aorist, andererseits des Gen. mit dem Dat. bei παρά. Wer ihr Vater ist, bleibt vor der Hand noch im Unklaren. Doch merken die Juden, dass, wie als Jesu Vater nicht der leibliche gemeint sein kann, so auch sie ausser Abraham noch einen anderen Vater haben sollen, und verwahren daher 39 ihre Abkunft

von jenem. Aber sie mögen wohl σπέρμα Ἀβρ. sein, τέκνα Ἀβρ. sind sie nicht, wozu der Commentar Rm 4 11 12 9 8 Gal 3 6—9 14 4 22 31 steht. Da im Vordersatze wahrscheinlich nicht ἦτε (C), sondern ἐστέ (ℵBDL) zu lesen ist, so haben wir, falls der Nachsatz mit ἐποιεῖτε ἄν (CL) gebildet wäre, eine hypothetische Mischform vor uns, um auszudrücken, dass der Redende die Behauptung eines Anderen als wirklich setzt, aber aus der Nichtwirklichkeit der Folge auf die Nichtwirklichkeit der Voraussetzung schliesst (Holsten, ZwTh 1874, 13 17 20 54, ähnlich vielleicht 14 28 Hbr 11 15, jedenfalls Lc 17 6). Fällt aber auch das ἄν weg (ℵBD), so liegt eine grammatische Nachlässigkeit vor, die nur nothdürftig auf eine Theorie gebracht werden kann (A. Btm 194f). Möglicher Weise ist dann aber ποιεῖτε zu lesen (B) und als Imperativ zu fassen. *Jetzt aber* 40, unter so bewandten Umständen, schlagen sie sich auf Seiten derjenigen, deren letztes Ziel, weil er ihnen die Wahrheit gesagt hat, sein Tod ist. Mordlust und Wahrheitshass sind nicht Züge im Bilde Abraham's. Da aber Kindschaft sittliche Wesensgleichheit voraussetzt, können sie auch nicht dessen Kinder sein. Das Ergebniss von 39 40 spricht 41 ὑμεῖς ποιεῖτε κτλ. aus. Die Juden merken jetzt, dass er ihnen die Kindschaft Abraham's in dem Sinne abspricht, wie sie nach Gal 3 7—9 26 4 28 die Gotteskindschaft in sich begreift. Für sie ist nämlich Beides identisch (O. Htzm 239f). Somit kann ἐκ πορνείας οὐκ (ℵBDL gegen οὐ) ἐγεννήθημεν (BD gegen γεγεννήμεθα CΔ) nicht etwa so gemeint sein, dass die historische Sara gegen den Vorwurf des Ehebruchs (als stünde ἐκ μοιχείας) in Schutz genommen werde (Neuere seit Erasmus), in welchem Falle ja der folgende Satz nicht Gott, sondern den Abraham als den gemeinsamen Vater der Juden namhaft machen müsste. In Wirklichkeit wird Gott in Hinblick auf die bei der Erzeugung Isaak's wirksame Wunderkraft der Verheissung (s. zu Lc 1 35) als theokratischer Vater eingeführt nach Mal 2 10 Jes 63 16 64 8. Insofern könnte die, übrigens gar nicht genannte, Sara die Theokratie vertreten und von πορνεία im Sinne von Hos 1 2 2 4 5 die Rede sein: unser Sohnesverhältniss ist ebenfalls durch keine Abgötterei verunreinigt (gewöhnliche Ausl.). Aber solches war ihnen ja auch nicht vorgeworfen worden. Sie (Subject von ἔχομεν können nur die ἡμεῖς des 1. Satzes sein, nicht etwa die Juden und Jesus zusammen) halten sich für richtige Söhne Abraham's durch Isaak, also auch für berechtigte Erben der Verheissung; nicht aber sind sie „unfindbaren Ursprungs, von der Strasse aufgelesen“ (O. Htzm 240). Wollte man einen speziellen Sinn in ἐκ πορνείας finden, so könnte wegen Gal 4 22 23 28 31 nur an Ismael's Geburt von der Hagar gedacht sein (Euth). Die Unzulässigkeit des erhobenen Anspruchs auf Gotteskindschaft wird 42 aus der Erfahrungsthatsache abgeleitet, dass Verwandtes sich liebt: ἠγαπᾶτε ἄν deutet somit auf die „ethische Probe“ (Ldt). Wo, als eine Art Bruderliebe, die Liebe zum Sohne Gottes fehlt, da kann auch keine Kindesliebe zu Gott vorausgesetzt werden (O. Htzm 240). Er ist aus (ἐκ wie 16 28) dem Vater (Präexistenz) in die Welt gekommen: ἥκω (= bin da, wie 2 4 4 47) als Resultat von ἐξῆλθον. Die angereihte Negation eines, aus eigener Selbstbestimmung geschehenen, Auftretens entspricht dem johann. Parallelismus antitheticus und tritt nur formal als Begründung der Position auf. Ihre, der seinigen heterogene, Natur erweist sich an dem Nichtverständniss (bzw. Missverständniss, vgl. 33 39 41) seiner λαλιά 43, womit hier (anders 4 42) die organische Seite der Rede, der blosse Act des Sprechens, der Vortrag gemeint ist, während der dadurch

zum Ausdruck gebrachte Gedankengehalt λόγος heisst, vgl. 12 48 den Gegensatz von ῥήματα und λόγος. In beiden Sätzen steht am Schlusse, was den Nachdruck hat. Das gläubige Vernehmen (ἀκούειν wie 6 60) seines λόγος geht über ihr Vermögen: οὐ δύνασθε, wie 6 44. Als positive Kehrseite dazu folgt endlich 44 die directe Behauptung: *ihr seid aus dem Vater, welcher* nicht Gott (41), sondern, um es jetzt endlich auszusprechen, *der Teufel ist* (Mr-Ws). Nur die Beziehung auf den πατήρ 41 42 hat eine so geschraubte Ausdrucksweise veranlasst, während der Gedanke selbst auf ein einfaches ὑμεῖς πατέρα ἔχετε τὸν διάβολον oder ὑμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ hinausläuft. Während aber Christus das θέλημα seines Vaters vollbringt, thun sie, um ihre Wesensverwandtschaft an den Tag zu legen, τὰς ἐπιθυμίας des ihrigen, und zwar nicht unbewusst und unfreiwillig, sondern mit Lust und Neigung (θέλετε ποιεῖν). Welcherlei Art nun diese ἐπιθυμίαι sind, gibt der folgende Satz an. Da man ἀνθρωποκτόνος erst sein kann, seit ἄνθρωποι existiren, muss ἀπ' ἀρχῆς jedenfalls den Vergleich mit der menschlichen Sünde, welche etwas geschichtlich Gewordenes ist, einschliessen. Im Vergleich mit den Menschen ist er der „Ursünder"; „von Anfang an, wo er auftritt, tritt er als Sünder auf" (Biedermann, Christl. Dogmatik² II 55). Dieses erste Auftreten war aber sofort ein Morden, und es frägt sich jetzt, wo und wann der Teufel mit dem Morden der Menschen begonnen habe. Die Wort- und Sach-Parallele I Joh 3 8 legt im Verein mit Apk 12 9 20 2 Sap 2 24 (φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) Beziehung auf den Sündenfall nahe (gewöhnliche Ausl. seit Orig, Chrys). Dagegen scheint I Joh 3 12 auf den Brudermord des Kain zu weisen (Cyrill und die Minderheit der Neueren). Die Entscheidung ist um so schwieriger, als *der Teufel,* welcher sofort auch als *Lügner* charakterisirt wird, den Abel zwar ermordet haben könnte, nicht aber belogen hat; die ersten Eltern dagegen hat er belogen und betrogen (Rm 7 11 II Kor 11 3), nicht aber ermordet. Indessen wird Gen 2 17 3 19 auch von Pls, dessen Theologie seit 32 so vielfach anklingt, Rm 5 12 dahin verstanden, dass Adam durch den Fall gestorben ist. Dagegen fehlt es an einer Andeutung, welche die That Kain's auf den Teufel zurückführte; auch als Anfang einer fortgesetzten Reihe erscheint sie sonst nirgends. Sonach deutet unsere Stelle als sedes doctrinae für die johann. Ponerologie den „Sündenfall" auf eine satanische Hemmung und Unterdrückung der, aus der Finsterniss zum Leben aufstrebenden, Theile der Schöpfung, im Satan aber lehrt sie den selbständigen Producenten alles Mordes und auch aller Lüge erkennen. Was aber dieses 2. Moment betrifft, so haben schon die meisten patristischen und kathol. Ausl. auch in ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν (dass nicht ἔστηκεν als Imperf. von στήκω zu lesen ist, zeigt E. Abbot, The authorship of the fourth gospel 1888, 286—293) mit gleichem Unrecht (vgl. Köstlin 117 f 128. Pfl 750) einen mythologischen Sündenfall gefunden, nämlich den Fall des Teufels selbst; daher auch Lth: er ist nicht bestanden. Aber es heisst: *er steht nicht,* der Standpunkt des Teufels ist principiell ausserhalb des Bereiches der Wahrheit. Und zwar verwirft er fortwährend die ihm als Object gegenübertretende Wahrheit, lehnt die richtige Gotteserkenntniss ab, *weil keine* subjective *Wahrheit,* keine Liebe und kein Trieb zum Göttlichen *in ihm* vorhanden *ist* (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); und weil der Teufel im Gegensatze zu Christus, welcher einerseits nur, was er von Gott hört, andererseits aber darum auch nur τὴν ἀλήθειαν verkündigt 40 45 46, gedacht ist, kommt die Rede auch noch auf das

Lügen des Teufels, welches aus seinem eigenthümlichen Wesen, aus dem, was den eigentlichen Gehalt seines Innern ausmacht, heraus (ἐκ τῶν ἰδίων) statt hat (Mt 12 34). Insofern *ist er* aber auch nicht bloss selbst *ein Lügner*, sondern auch *der Vater davon* (Wzs, NT).

Da ψεύστης vorhergeht, so liegt allerdings nahe die Uebersetzung: und der Vater des Lügners. Dies ergäbe einen treffenden Abschluss der Rede, sofern damit die Juden, welche nach 33 die Wahrheit aufhalten durch Lügen, als Lügner, und der Teufel als ihr Vater bezeichnet wären. Aber das ψεύστης, worauf sich αὐτοῦ beziehen soll, bezeichnete einen concreten Lügner; jetzt müsste es rasch den Sinn wechseln und generisch gebraucht werden, collective Bedeutung annehmen. In grammatisch unanfechtbarer Weise (dies gibt auch Cyrill zu) haben schon die Kainiten, Archontiker, neuerdings auch Credner (Beiträge zur Einleitung I 277), Hgf (Johann. Lehrbegriff 160f; Evglien 288; Urchristenthum 125; ZwTh 1889, 146f, wo er mit gutem Grund als seine Uebersetzung betont: ein Lügner ist auch sein Vater), Vkm (557), Schwalb (349 414f), O. Htzm (80 241: er ist ein Lügner und sein Vater), den gnostischen Demiurgen als Teufelsvater erwähnt gefunden, wie ja auch schon ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου dieselbe Uebersetzung sogar noch viel ungezwungener verträgt, als die oben gegebene. Dann wäre τὰ κάτω 23 als Bereich des Demiurgen gedacht, der Teufel aber würde seine nähere Berücksichtigung und Charakteristik nur der Absicht verdanken, dass die Juden sich im Bilde ihres ältesten und berühmtesten Bruders spiegeln sollten. Der Mord bliebe seine Erfindung, das Lügen hätte er ererbt. Aber zu den ἐπιθυμίαι τοῦ πατρός, welche die Juden vollbringen, gehört ja nach 40 auch das Morden. Man hat daher drittens übersetzt: er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge; wobei man αὐτοῦ entweder auf das aus ψεύστης herauszulesende ψεῦδος (A. Btm 93), oder aber auf das jenem ψεύστης vorangegangene ψεῦδος selbst bezieht, welches der Evglst hier noch im Sinne hatte (Ew, B. Brk, Ws). So ist auch 9 31 das αὐτοῦ nicht auf den aus θεοσεβής herauszulesenden, sondern auf den vorher freilich ausdrücklich erwähnten θεός zu beziehen. Nur eine stilistische Nachlässigkeit also hat den, so interessant befundenen, Teufelsvater verschuldet, ähnlich wie nur ein Versehen des Gesangbuchsetzers „des Teufels Wittwe" (Fr. W. Krummacher: Eine Selbstbiographie 1869, 243).

Mit Nachdruck tritt 45 ἐγώ in Gegensatz zu dem ἐκ τῶν ἰδίων lügenden Teufel. Andererseits werden die Juden dem Teufel gleichgesetzt, sofern auch sie gerade aus Wahrheitshass nicht an ihn glauben. Oder wesshalb sonst wollen sie nicht an ihn glauben? Ist er etwa des Vertrauens nicht werth? In diesem Sinne setzt Christus 46 sein sittlich reines Selbstbewusstsein als Gewähr dafür ein, dass er die Wahrheit sagen müsse. Die Argumentation geht unter Anerkennung des allgemeinen Zusammenhanges von Sünde und Lüge von der Kategorie der ἁμαρτία (ἀδικία 7 18) auf die darunter befasste species. Müssen sie aber, wie e silentio geschlossen wird, den Wahrheitscharakter seiner Rede zugestehen, so kann der Grund ihres Unglaubens nur noch in ihnen selbst gesucht werden: dies der Sinn der Frage διὰ τί κτλ. Als Antwort darauf erscheint 47 ein vollständiger Syllogismus; denn als Untersatz ist nicht etwa zu ergänzen „ich nun rede Gottes Wort" (dW), sondern er liegt vor in ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ und wird durch διὰ τοῦτο ὅτι (s. zu 5 16) der im Obersatz vorliegenden Motivirung der conclusio ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε angeschlossen. Zum Ganzen vgl. I Joh 4 4 6. Jedenfalls sind es ausgesprochene Gegner, welche 48 als Wiedervergeltung für 39 ihn mit einem landläufigen Ketzernamen belegen, der Jesu Orthodoxie und Patriotismus verdächtigen soll: *Samariter* = Abtrünniger, Ketzer, Nationalfeind (s. zu Lc 17 17 18). Das δαιμόνιον aber = 7 20 ist Revanche für die Teufelskindschaft. Den 1. Vorwurf ganz unbeantwortet lassend, leitet Jesus 49 sein Thun statt aus dämonischer Erregtheit aus dem, bei einem Dämon nicht voraus-

zusetzenden, Eifer für die Ehre seines Vaters ab (Ws), vielleicht auch mit Bezug darauf, dass er ihm die Schande nicht anthun lassen darf, ihn von den Juden nach 41 54 als ihren Vater proclamirt zu sehen (gewöhnliche Ausl.). Jedenfalls ist sein Thun ein Ehren, das ihrige ein Beschimpfen, seines bezieht sich in sittlich correcter Weise auf Gott, das ihrige in sündhafter Weise auf Jesus. Aehnlich wie 5 41 wird dann **50** der Verdacht abgelehnt, als ob er die ihm versagte Ehre schmerzlich vermisse. *Es ist Einer vorhanden* (wie 5 45), *welcher* sie *sucht und richtet*, d. h. unsere Streitsache zur Entscheidung bringt nach 16 8—11; vgl. Ps 43 1 I Pt 2 23, auch Hbr 12 3. Und zwar wird **51** die augenscheinlichste und unwidersprechlichste Rechtfertigung und Ehrenrettung, die Jesus von Seiten Gottes widerfährt, in der Heilswirksamkeit bestehen, die von seinem Worte ausgeht. Wer es (τὸν ἐμ. λόγ. steht nachdrücklich voran) *bewahren wird*, nämlich durch Befolgung, wie 55 14 15 21 23 24 15 20 17 6, *der wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen:* zur Sache vgl. 5 24 und über die Bilder des Sehens und **52** Schmeckens zu Mt 16 28 = Lc 9 27. Mit Anwendung des gewöhnlichen Missverstandes halten die Juden ihn nunmehr erst recht für geisteskrank (s. zu 7 20): es sei eine unsinnige Selbstüberhebung, seine Gläubigen einer Erfahrung, die selbst den Patriarchen und Propheten nicht erspart bleiben konnte, überheben zu wollen. Daher **53** die mit 4 12 parallele Frage: *zu was für Einem machst du dich selbst?* Die Rechtfertigung **54** lautet: *wenn ich mich selbst* (ἐγὼ ἐμαυτόν, vgl. 5 37 7 18) *verherrlicht haben werde* (Conj. aor.) durch Reden, als wäre ich mehr denn Abraham (über das Sachliche daran folgt 56 Näheres), *so ist es nichts mit meiner*, mir von mir selbst bereiteten *Herrlichkeit*. Aber *es ist mein Vater, der mich* durch sein fortgehendes, in dem Moment 17 5 gipfelndes, Thun *verherrlicht* (Part. praes. mit Artikel substantivisch, das ständige Thun bezeichnend), *den ihr*, gleichviel mit welchem Recht, *euern* (אBD statt ἡμῶν ACL) *Gott nennt* (Construction wie 10 36), dessen für mich eingelegtes Zeugniss (5 32 36 37) also von Werth für euch sein müsste (Ws). Warum letzteres aber nicht der Fall ist, erhellt **55**: *ihr habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne* (οἶδα wie 7 29, nicht ἔγνων 17 25) *ihn* auf unmittelbare Weise. Würde Christus mit diesem, ihn allein auszeichnenden, Wissen aus falscher Bescheidenheit zurückhalten, so wäre er gleich ihnen (ὑμῖν ABD wie 9 9, der bei ὅμοιος seltene Casus ὑμῶν אCL) ein ψεύστης, vgl. 44. *Aber* gegentheils *ich kenne ihn und bewahre*, halte, durch berufsmässiges Wirken, *sein Wort*. Somit ist Gottes Wort (s. zu 5 38 17 17) für den Sohn ebenso zu bewahrendes Gut und zu befolgende Norm, wie nach 51 des Sohnes Gebot es für die Seinigen ist. Um nun aber **56** auf Abraham 39 53 und die Verheissung 51 zurückzukommen, so wird vorausgesetzt, dass der Erzvater in der ihm gewordenen, im paul. Sinne verstandenen, Verheissung bereits im Geist die Erlösung der Menschheit als vollzogen angesehen und darüber frohlockt habe: wahrscheinlich (Ldt) Ausdeutung des Lachens Gen 17 17; eine andere Ausdeutung bei Philo, De mut. nominum 23. Wie beschämend für die Juden, welche die Erfüllung dessen, was er aus der Ferne freudig begrüsst, erlebt haben, sich aber in feindlichen Gegensatz dazu stellen und dennoch als seine Kinder gelten wollen (Br 175)! Das ἵνα ἴδῃ steht = ὅτι ὄψοιτο und die ἡμέρα = ἡμέραι Lc 17 22, hier der Tag der Erscheinung des Logos auf Erden. Wenn aber Mt 13 17 = Lc 10 23 24 die frommen Väter bloss gern gesehen hätten, was den Zeitgenossen Jesu aufbehalten blieb, so wird daraus

hier nicht etwa nach Anleitung von Hbr 11 13 πόρρωθεν ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι ein proleptisches Schauen (Cr 338), sondern aus der Bezeichnung „Gott Abraham's“ Mc 12 26 = Mt 22 32 = Lc 20 37 ergibt sich eine fortgesetzte Theilnahme Abraham's am Fortgange des Werkes Gottes bis zur ἡμέρα Χριστοῦ; also hat Abraham im Paradiese (Lc 16 22—31, vgl. auch Moses und Elias Mc 9 4 = Mt 17 3 = Lc 9 30) gesehen, was auf Erden Symeon Lc 2 25—35 (Thm 547). Mit gewohntem Missverständnisse folgern 57 daraus die Juden, Abraham solle bis auf Jesu Zeiten gelebt und diesen (ℵ ἑώρακέν σε) oder (gewöhnliche LA) dieser ihn gesehen haben, Beide jedenfalls Zeitgenosssen sein: eine Unmöglichkeit selbst innerhalb der Fiction. Die runde Zahl 50 kann ebensogut die Hälfte eines Jahrhunderts (Wieseler, Beiträge 150), wie den Schlusspunkt des vom 25. oder 30. Jahr anhebenden Reifealters nach Num 4 3 39 8 24 25 (gewöhnliche Ausl.) bezeichnen. Doch haben schon die kleinasiatischen Presbyter des Irenäus II 22 5 als Meinung des Evglsten nicht ohne Schein erschlossen, Jesus sei 40—50 Jahre alt geworden (O. Htzm 48 242). Den Einwurf überbietet die, an Ps 90 2 anklingende, Antwort 58, *Abraham* sei als eine aus irdischem Grunde aufgetauchte Erscheinung *geworden*, durch Geburt zur Existenz gelangt, Christus aber nach 1 1 2 vor aller Geschichte, also wie vor dem Täufer 1 15 30, so auch vor Abraham da gewesen; über ἐγώ εἰμι s. zu 24. Diese Anwendung der göttlichen Eigenschaft auf Christus erscheint 59 als Blasphemie und fordert zu zelotischer Execution (vgl. 9 14 10 31) heraus Lev 24 16. Eine solche Steinigung im Tempel erzählt Josephus, Ant. XVII 9 3. Der mysteriöse Ausdruck ἐκρύβη legt allerdings den Gedanken an ein doketisches Verschwinden nahe (Aug, Euth, die kritische Schule, z. B. Km III 64); daher der Zusatz ACL rec. aus Lc 4 30, wo die Sache ebenso liegt. Ausgesprochen ist der wunderhafte Charakter des Herganges allerdings so wenig wie 6 21. Der Evglst lässt seine Leser gern rathend und sinnend stehen.

Soweit chronologische Gesichtspunkte bei Joh überhaupt in Betracht kommen, erhellt aus den durchgehenden Bezugnahmen und Wiederholungen 13 = 7 45 47; 14 = 7 28 29 33; 15 = 7 24; 19 = 7 28; 20 = 7 30 44; 21 22 = 7 33—36; 27 = 7 35; 30 = 7 31; 48 52 = 7 20; 54 = 7 18; 55 = 7 29; 59 = 7 14 37 die Continuität der Scene mit den Ereignissen des Laubhüttenfestes, speziell denjenigen des letzten Festtages. Der neue Redecyklus verläuft in 3 Absätzen: im 1. Gang 12—20 wird von einem Einwurfe der Gegner Anlass genommen, die Einzigkeit des hier vorliegenden, an gewöhnlicher Rechtsregel nicht zu messenden Falles darzuthun. Der jenem Einwande zu Grunde liegende Mangel an Verständniss für solche Einzigkeit wird im 2. Gange 21—29 auf die bereits jenseit des synopt. Horizontes gelegenen Gegensätze des Unteren und des Oberen, des Seins aus dieser Welt und des Seins aus Gott, des Sterbens in Sünden und des Hingehens zum Vater zurückgeführt. Aber erst im 3. Redegang 30—59 erreicht die Polemik gegen das in seinem Hauptquartier aufgesuchte und im Tempelhof selbst angegriffene Judenthum ihre äusserste Spitze (Br 176). Zugleich zeigt es sich hier wieder, dass nicht bloss Geschichte Christi, sondern auch Geschichte des Christenthums erzählt wird. Denn die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι 31, deren Gläubigwerden 30 vermeldet wurde, während sie schon 37 wieder identisch sind mit den mordlustigen Juden, erinnern an die Gefahren des Paulus unter falschen Brüdern II Kor 11 26, und noch deutlicher weist die durchgängige Anlehnung an paul. Gedankenreihen 32—40 darauf hin, dass die paul.-judaistische Controverse den Stoff zur Darstellung geliefert hat (O. Htzm 66 70f 104 187 238f). Sobald sie hören, dass sie erst durch Christus frei werden sollen, besinnen sie sich, dass sie als Abrahamskinder schon frei genug sind. Was die Juden vornehmlich hindert, sich der Sache ihres Messias anzuschliessen, ist demnach ihr Nationalitätsgefühl, ihr Freiheitsschwindel, ihre Illusionen über Vergangenheit

und Zukunft. Wie aber Pls rechten und falschen Abrahamssamen unterschieden und die Judaisten, welche in der Abstammung von Abraham das Vorrecht im Gottesreich in Händen zu haben glaubten, Satansdiener genannt hatte II Kor 11 15, so können hier auch die Juden nicht einmal den Ruhm, von Abraham zu stammen, festhalten, sondern es zeigt sich, dass ihr Unglaube nicht bloss etwas Negatives ist, wie es bisher erscheinen mochte, sondern positive Teufelskindschaft (Br 175). Hier also lässt Joh seinen Christus „das Stärkste aussprechen, weil er, gerade wie Mt 23, den zwischen ihm und den Juden eingetretenen Bruch schildern will" (dW, B. Brk 182). In solchem Zusammenhang wird als Reaction auf die Predigt des Paulinismus auch die Beschuldigung 48 ὅτι Σαμαρείτης εἶ verstanden sein. „Es gab für das Urtheil der schroffen Judenchristen über den Paulinismus keinen bezeichnenderen Ausdruck, als wenn die paul. unbeschnittenen Heidenchristen für Samaritaner erklärt wurden" (Zeller, Apostelgeschichte 172), d. h. für Leute, deren religiöser Charakter in Abfall und Vermischung der Wahrheit mit Irrthum, deren Verhalten dem auserwählten Volke gegenüber in ungestümem Geltendmachen seiner Verwandtschaftsverhältnisse und in begehrlichem Dringen auf Gleichberechtigung bestehe. Insofern präformirt unsere Scene einigermaassen auch den Apostel, welcher, indem man sein Bild durch die ihm vorgebundene Maske des Simon Magus verunstaltete, zuerst den Vorwurf ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ gehört hat (Vkm 269 272). Endlich aber weist auch 51—58 auf das Resultat des ganzen Ausscheidungsprozesses hin, die Erhöhung der Christologie durch Abstreifung der at. Formen und Aufnahme neuer (griechischer) Elemente, kraft welcher Christus mit dem 3maligen ἐγώ εἰμι 24 28 58 als die absolute Persönlichkeit erscheint. Damit war freilich der Riss zwischen Christenthum und Judenthum unheilbar geworden, wie in unserer Perikope der Bruch zwischen Christus und Jerusalem.

Heilung des Blindgeborenen. 9 1—34. Die Anknüpfung 1 καὶ παράγων lässt an der Continuität der Scene keinen Zweifel. Vom Tempel herabsteigend geht Jesus an der Stätte vorüber, wo die Bettler sassen, z. B. der χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρός Act 3 2 (14 8), an dessen Stelle hier ein *von Geburt Blinder* tritt, dessen Heilung also (anders als in den synopt. Fällen Mc 8 24 10 51 52) nur durch ein absolutes Wunder möglich war (32). Das Problem der Theodicee soll an einem besonders schweren Fall gelöst werden. Bei οὗτος 2 kann unmittelbar nach 8 58 und in Erinnerung an Sap 8 19 20 nur die Präexistenz gemeint sein (Cyrill, dW-Brk, O. Htzm 243); viel weniger denkbar ist schon, dass etwa der Embryo im Mutterleibe (solchem werden allerdings Affecte zugeschrieben, s. zu Lc 1 41) gesündigt habe (Lck). Das ἵνα bringt den dem Sündigen entsprechenden Erfolg unter den Gesichtspunkt des Zweckes. Die γονεῖς erklären sich aus Ex 20 5. Daher 3 im 1. Gliede die platonisch-hellenistisch, speziell auch philonisch, im 2. die genuin-jüdisch begründete Straf- und Vergeltungstheorie (vgl. 34) abgewiesen wird (Gregorius bar Hebräus). Dasselbe Problem unschuldigen Leidens wird Lc 13 2—5 mit Hinweis auf die (eventuelle) gleiche Schuld Aller, hier mit Hinweis auf die (gleichfalls nur unter Umständen anzunehmende, denn 5 14 lag die Sache anders) gleiche Unschuld der Eltern wie der Kinder gelöst; dort ist der Zweck der Schicksalsschläge, dass sie zur Busse rufen, hier, dass in solchem Leiden Gott seine Wundermacht offenbare (O. Htzm 71). Eine religiöse Verwerthung der Naturübel gibt es nicht auf ätiologischem, sondern nur auf teleologischem Wege (vgl. 11 4); durch ihr Dasein „will Gott dem Menschengeschlechte eher wohl, als wehe thun, da sich mittelst ihrer Gottes δόξα allseitig kund gibt" (Schw 150). Ueber das ἵνα s. zu 1 8 und zu den ἔργα τοῦ θεοῦ 6 28; sie können wegen 4 und 5 36 auch hier in demselben Sinne gedacht sein, während die gleichfalls nahe liegenden ἔργα τοῦ πατρός μου 10 37 allerdings nach 14 10 Werke sind, die der Vater in und durch Christus thut. In

unserem Fall ist nach 5 besonders die Erleuchtung der dunkeln Welt gemeint, welche Gott durch ein solches Wunder sinnenfällig werden lässt (Ldt, Ebr, Ws). Aehnlich die Deutung der Lahmenheilung Act 3 13 ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ. Das doppelte ἡμᾶς 4 (nach ℵL, während BD nur das 1., rec. AC it vg beidemal μέ haben) ist zu erklären, wie der Plural 3 11: also eine gemeingültige Weisung an die Gemeinde derer, welche von demselben Gott, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sich ihre Lebensaufgabe stellen lassen (O. Htzm 243). Quälende Räthsel des Daseins fordern zum Handeln, nicht zum Grübeln auf. In einem solchen Handeln darf man sich auch nicht durch die Rücksicht auf Hindernisse, wie die Sabbatruhe, stören lassen. Tag und Nacht sind nicht einfach nur Bilder des Lebens und des Todes (gewöhnliche Ausl.), sondern wie die Parallele 11 9 10 beweist (vgl. insonderheit das περιπατεῖν ἐν τῇ νυκτί, was zum Tode nicht passt) der Berufswirksamkeit und des Endes derselben (Ldt). Daher erinnert sich Jesus 5 selbst seines Berufs: *wann* (blosse Zeitpartikel: quando) *ich in der Welt bin,* ist meine Bestimmung nach 8 12 12 35 zu leuchten. Somit fordert das Dasein des Uebels nur das Erlösungswerk heraus und beschleunigt zugleich dessen Verlauf. Ueber den Speichel 6 s. zu Mc 8 23; die allegorische Deutung mit Bezug auf Gen 2 7 ist zwar alt (Väter seit Iren. V 15 2) und hätte an dem Hauche 20 22 (Vkm 389 395) eine Analogie, falls der schöpferische Gottesgeist gemeint sein sollte (Hgstb. O. Htzm 244), steht aber doch in ästhetischer Beziehung vielleicht unter dem sonst im Evglm eingehaltenen Niveau; vgl. 7 39. Nach 14 scheint die umständliche Prozedur nur dazu dienen zu sollen, den Thatbestand einer verbotenen Arbeit am Sabbat herzustellen (Str 430). Nach ἐπέχρισεν (BC ἐπέθηκεν) haben ℵABL αὐτοῦ, wofür A rec. am Schlusse τοῦ τυφλοῦ hat, welcher Ersatz nach 11 15 richtig ist (O. Htzm 244), während αὐτοῦ sonst auf Jesus oder auf πτύσματος bezogen werden müsste. Ebenso scheint 7 das ὕπαγε nach 11 auf das εἰς einzuwirken, wofern man es nicht bloss mit νίψαι verbinden und fassen will, wie Mc 10 10 13 9; s. zu Mc 7 4. Auch dem *Teiche,* welcher Neh 3 15 von der Quelle Jes 8 6 (s. zu Lc 13 4) *Siloah* (Σιλωάμ wie LXX) heisst, eignet wie dem anderen 5 2—4 in seiner Weise Wunderheilkraft; denn nur, wenn er hier sofort wieder abgewaschen wurde, wirkte der πηλός heilsam. So wird II Reg 5 10 der aussätzige Naeman vom Propheten an den Jordan geschickt, um heil zu werden. Wie aber Jes 8 6 jene aus dem Tempelberg hervorbrechende Quelle Siloah mit ihrem leise rauschenden Wasser als Symbol Jahve's erscheint, so gibt auch der Evglst mit seiner Uebers. den Lesern Anleitung, anstatt einer pragmatischen Beziehung vielmehr der mystischen nachzugehen und den Namen entweder auf die Sendung des Blinden (Euth.) oder auf den Apostolat (Hönig 1884, 98) oder auf Christus als den Gesandten Gottes schlechthin 6 29 38 39 7 28 8 26 17 3 21 (gewöhnliche Ausl. seit Theophylakt) zu deuten. Letztere Beziehung wäre mehr im Stil ähnlicher Uebersetzungen 1 38 41 42, während für die anderen auch die, an sich näher liegende, Wiedergabe mit ἀποστολή = missio ausgereicht haben würde. Jedenfalls ein bezeichnendes Beispiel symbolisirender Namensausdeutung und eine gewisse Legitimation für die auf der Suche nach anderweitigem Beziehungsreichthum typisirender und allegorisirender Art begriffene Exegese. Die Erwähnung von *Nachbarn* 8 zeigt, dass ἦλθεν 7 = ging nach Hause; οἱ θεωροῦντες ist demnach imperfectisch zu nehmen, wie Act 10 7 ὁ λαλῶν αὐτῷ: *die ihn früherhin zu schauen pflegten, dass er ein Bettler war,* ähnlich

Act 3 10; vgl. auch den blinden Bettler Mc 10 46. Auf den Streit um die Identität der Person 9 folgt nach seiner Erledigung 10 die Frage nach dem Modus (vgl. Mt 9 30 ἀνεῴχθησαν οἱ ὀφθαλμοί) und 11 deren Beantwortung unter Hinweis auf den reinen Thatbestand des Wunders. Die schriftstellerische Herkunft der Geschichte verräth das aus Mc 8 24 10 51 52 = Mt 20 34 = Lc 18 41 43 und Mt 11 5 = Lc 7 22 hier und 15 18 beibehaltene ἀναβλέπειν = visum recipere, was auf den Blindgeborenen nicht passt. Nach 12 hatte sich der Geheilte bisher nur nach dem Namen seines Wohlthäters erkundigt. Die Führenden 13 sind die Nachbarn 8, welche die erkundete Gesetzesverletzung zur Anzeige bringen zu sollen glauben. Die Φαρισαῖοι sind identisch mit den Pharisäern 8 13, welche 7 47 als die Wortführer des 7 32 45 (11 47) mit ἀρχιερεῖς (7 48 ἄρχοντες) καὶ Φαρισαῖοι angedeuteten Synedriums erscheinen. Wie 5 9, so folgt auch hier erst 14 die nachträgliche Angabe des Schlüssels zum ganzen Vorgehen der Partei. Der nirgends unterbrochene Zusammenhang nöthigt zur Identificirung dieses Sabbats mit dem letzten Festtag 7 37 trotz des, übrigens als gottesdienstliches Werk zu fassenden (16 2), Unternehmens 8 59. Das πάλιν 15 blickt zurück auf 10. Vom Speichel ist jetzt so wenig die Rede, wie 11, weil der Mensch nur mittheilt, was er selbst gefühlt hat. Wie 5 10—16, so wird auch 16 die freie Stellung Jesu zum Sabbat von den Juden als Beweis gegen seine göttliche Sendung geltend gemacht: οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος (Hyperbaton), *weil er den Sabbat nicht beobachtet:* mag die rabbinische Satzung, die das Aufstreichen des Speichels auf die Augen für Sabbatschändung erklärt, damals vorhanden gewesen sein oder nicht, auf keinen Fall lag periculum in mora vor. Für die andere Partei ist die Heilung gerade gegentheils ein Beweis für die göttliche Mission, so dass das σχίσμα 7 43 sich erneuert und man in Folge dessen 17 auf die eigene Meinung des Geheilten recurrirt. Das πάλιν sieht auf die Frage 15 zurück; über ὅτι s. zu 2 18. Der Schluss des Blinden wiederholt denjenigen der Samariterin 4 19. Jetzt denken 18 *die Juden* (aus 27 = 15 geht die Identität derselben mit οἱ Φαρισαῖοι hervor) an eine Verabredung zwischen dem Geheilten und dem Heiland. Die Eltern 19 sollen sagen, πῶς οὖν, da er angeblich blind war, βλέπει. Aber gerade auf diesen 3. Punkt der Frage antworten sie 20 nicht, sondern verweisen 21 auf den Sohn selbst und dessen ἡλικία = männliche Reife, Majorennität; s. zu Lc 2 42. *Die Juden* 22 *hatten schon miteinander festgesetzt,* waren übereingekommen (συντίθεσθαι wie Lc 22 5 Act 23 20): wohl Bezugnahme auf einen gefassten Synedrialbeschluss, wie man nach 5 16 18 7 49 eine solche Maassregel erwarten kann. Es handelt sich dabei nach 34 12 42 16 2 Lc 6 22 um Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft; über spätere Abstufungen des Banns vgl. Schr II, 362f. Die Schrecken der Inquisition bezeichnet es, wenn 23 (wo das ὅτι als recitativum steht, also so wenig wie 16 25 unter die zu 5 16 aufgezählten Fälle gehört) die Eltern den Sohn bereits verloren geben. An letzteren wenden sich 24 die Synedristen *zum zweitenmal,* weil er 19 schon als beim 1. Verhör gegenwärtig gedacht ist. Die Phrase δὸς δόξαν τῷ θεῷ findet Anwendung, wo Widerstreben, die Wahrheit zu sagen, vorausgesetzt wird Jos 7 19 Esr 10 11. Von dem leitendem Obersatz ausgehend, dass οὐδεὶς δύναται σημεῖα ποιεῖν ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ 3 2, nehmen sie Anstoss an dem Wunder eines Gesetzesübertreters, geben daher dem Menschen, indem sie ihm zugleich ihre Autorität fühlbar machen (ἡμεῖς οἴδαμεν), einen entsprechenden Untersatz an die Hand, daraus sich die Unmöglichkeit

eines von Jesus verrichteten Wunders als Schlusssatz ergeben soll. Aber der Inquirirte zieht sich 25 wie 11 auf den Thatbestand zurück; dabei steht ὤν imperfectisch. Die wiederholte Frage 26 entspringt der Hoffnung, die 2. Aussage werde mit der 1. nicht stimmen (Mr-Ws), oder die Heilung werde sich auf natürliche Ursachen zurückführen lassen (O. Htzm 245). Jetzt 27 reisst ihm der Geduldsfaden: bisher habt ihr kein Ohr gehabt (ἀκούειν wie 8 43) für das, was ich euch gesagt habe (15): wollt ihr es jetzt vielleicht besser beachten, sogar seine Jünger werden? Das wenig Wahrscheinliche dieser Annahme liegt in der Form der Frage, welche demnach bitter gemeint ist. Wer ihnen widerspricht, der ist 28 für sie ein Factionsmann. Abermals folgt 29 das ἡμεῖς οἴδαμεν 24. Moses ist jedenfalls Offenbarungsträger; sollte neben ihm Jesus der Messias sein, so müsste seine göttliche Sendung nachweisbar sein: πόθεν ἐστίν verneint das οἶδα πόθεν ἦλθον 8 14, hat also seine Parallele nicht an 7 27, sondern etwa an Mt 21 25 πόθεν ἦν. Wie sie leidenschaftlich, so wird er 30 kühn: *in diesem* Falle (wie 4 37 ist τῷ πράγματι zu ergänzen) *findet doch* (γάρ wie 7 41, vgl. Mr-Ws) *das Verwunderliche statt*, dass die Alles am Besten wissen Wollenden mit ihrem Verstande rathlos vor einer unentfernbaren Thatsache stehen. Die Voraussetzung der propositio major 31 ist, dass Wunder in der Form von Gebetserhörungen zu Stande kommen: so 16 23—27 I Joh 3 21 22, aber auch Job 27 9 35 13 Ps 66 18 109 7 Prv 15 29 Jes 1 15; s. zu Act 3 12. Die propositio minor 32 negirt das Vorkommen einer solchen Heilung im AT. Die Conclusion 33 (einer der Fälle mit fehlendem ἄν) zeigt, dass Jesus kein ἁμαρτωλός 24 sein kann: id quod erat demonstrandum. Die also abgeführten Synedristen können jetzt 34 nur noch schmähen und bannen. Ersteres thun sie, indem sie in der blinden Geburt nach Ps 51 7 ein Symptom gänzlicher, schon von den Eltern her ererbter Verderbniss erblicken, sie also nach der 2. Seite der 2 eröffneten Alternative erklären: ὅλος, wie 13 10, wird schon von der alten Ausl. = ὅλως genommen. Zugleich bestrafen sie aber die verpönte Parteinahme für Jesus in der 22 angedeuteten Weise: ἐκβάλλειν ist demnach nicht wie Mc 1 43, sondern wie III Joh 10 zu nehmen.

Wie die beiden synopt. Geschichten von Blindenheilungen Mc 8 22—26 10 46—52 = Mt 9 27—31 20 29—34 (s. zu Mc 8 23) schon Lc 18 35—43 auf eine zurückgeführt sind, so auch bei Joh, und zwar unter bewusster Weiterführung der schon bei Mc leise anhebenden Umsetzung des Thatsächlichen in's Symbolische. Letztere Absicht erhellt theils aus dem vorweisenden Fingerzeig 3, daran sich sofort 5 Wiederholung des „thematischen" (Ws) Wortes vom Licht der Welt 8 12 reiht, theils aus der v. 39 41 mit deutlichster Rückbeziehung angeschlossenen Moral. Der Logos ist 1 4 sowohl ζωή, als φῶς. Jenes war durch die Erzählung 5 1—16, dieses wird durch die analoge unsrige (14 16 = 5 9 16) illustrirt (Br 176f. Ldt II 102). Wie dort der Gichtbrüchige am Teich, so „ist der Blinde am Weg das Bild einer ganzen Classe" (Ldt II 104; vgl. Kl 346), während das an Beiden vollbrachte Wunder im Vergleich mit den synopt. Vorbildern ebenso sehr nach innen zurückgewendet, in seiner ideellen Bedeutung anschaulich gemacht, als auch zugleich auf den Gipfel äusserer Realität geführt wird. Daher die ausführliche Beschreibung des ordentlichen Zeugenverhörs, durch welches der Thatbestand festgestellt wird (Str 430f). Einen ähnlichen Verlauf nahm zwar schon der vorschwebende Bericht von der Lahmenheilung Act 3 1—4 22 (Pfl 718). Hier aber ist es auf eine förmliche deductio ad absurdum abgesehen, vgl. 10 25 30—33. Schritt für Schritt werden die Feinde genöthigt, das Wunder des Lichtaufganges, welches die Welt in Christus erlebt hat, anzuerkennen. Da sie aber zugleich von vornherein entschlossen sind, solche Anerkennung zu verweigern und auch bei Anderen nicht zu dulden (10 22 34), so können diese Unverbesserlichen forthin nur noch

zur Gewalt übergehen. Dazu machen sie den Anfang mit dem Geheilten, welcher seinerseits eben jetzt, nachdem sich die Pforten der Synagoge für ihn geschlossen haben 34, in Christus den Sohn Gottes findet v. 38 (Schlt 162). Ob andererseits der Aufnahmeact in die Kirche, die schon in der alten Christenheit als Erleuchtung der Blinden (φωτισμός) geltende Taufe, in der Abwaschung 7 11 abgebildet sei (Hsr IV 428. Hönig 1884, 98. O. Htzm 72 76), mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, dass wir abermals aus der Lebensgeschichte Jesu in die Geschichte seiner Gemeinde versetzt werden. Denn die Bedrohung der Messiasgemeinde mit dem Bann 22 12 42 stimmt nicht mit dem offenen Auftreten des synopt. Christus in Jerusalem (Km II 63), und selbst im 4. Evglm ist die bereits gebannte Gemeinde 10 23 11 56 wieder im Tempel, und wird 16 2 die Verbannung erst für die Zukunft geweissagt (O. Htzm 36 278). Aber diese Zukunft war für den Evglsten Gegenwart geworden, und die „unerfindbare" Anschaulichkeit, die man diesem detaillirtest ausgeführten Bericht nachrühmt, rührt eben daher, dass der Evglst wieder Scenen aus dem Leben (Hsr IV 427), vielleicht aus eigenster Erfahrung (O. Htzm 74) malt, Verhandlungen, wie sie, wo ein Jude sich an christl. Wunderthäter oder Lehrer mit Erfolg gewandt hatte, zwischen jenem und seiner bisherigen Umgebung, schliesslich auch im Synagogenrath geführt wurden, wobei es an zudringlichen Abmahnungen und Drohungen so wenig als raffinirten Versuchen, den Thatbestand zu alteriren, fehlen konnte. Nachdem also 8 31—59 der Kampf des Christenthums mit dem Judaismus geschildert war, wehrt 9 1—34 dem Schein, als ob gar keine geborenen Juden in der Kirche zu finden sein sollten. Vielmehr werden Einzelnen unter ihnen fortwährend die Augen aufgethan; wollen sie aber nicht den 8 30—33 nur zeitweilig gläubig Gewordenen gleichen, soll ihr Glaube mehr denn eine vorübergehende Regung sein, so haben sie harte Kämpfe mit den Leitern ihres Volkes durchzumachen, werden selbst von ihren Verwandten aus Feigheit preisgegeben, aus der Synagogengemeinschaft aber ausgeschlossen. Der oft gehörten Anklage, vom väterlichen Hause abgefallen zu sein, können die Christen die Anklage roher Ausstossung gegenüberstellen (Wzs 527). So schildert die eine Erzählungsreihe den Ausschluss des Judaismus aus der Kirche, die andere den Ausschluss des kirchlich gewordenen Judenchristenthums aus der Synagoge (O. Htzm 73 104). Was der synopt. Christus lediglich weissagt Mt 10 17—21 34—36, ist für den johann. und seine Gemeinde Erfüllung geworden. Aehnliches s. zu Lc 6 22.

Der gute und die falschen Hirten. 9 35—10 21. Jesus schliesst 35 aus der Kunde von der Excommunication, der Geheilte müsse sich für ihn entschieden und dies bekannt haben (v. 30—33). Ueber den Gegenstand dieses seines Bekenntnisses will er ihm, als er ihn wieder trifft (εὑρίσκειν wie 1 45 5 14), mit seiner, eine bejahende Antwort voraussetzenden, Frage zum klaren Bewusstsein verhelfen. Der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ℵBD) bedeutet den Messias (s. zu 5 27), wie auch die LA υἱὸς τοῦ θεοῦ (AL it vg pesch) zunächst im theokratischen Sinne gemeint wäre; aber s. zu 38. Diese Frage versteht 36 der sehend Gewordene in der Richtung nach der Ueberzeugung, dass überhaupt ein Messias sei. Seine Antwort, wie 14 22 Mc 10 26 mit καί lebhaft und rasch an das Vorangehende angeknüpft, setzt voraus, dass er in seinem Wohlthäter, den er an der Stimme erkannt zu haben scheint, schon bisher einen von Gott ausgegangenen Propheten gesehen hat (17 33), von dem er daher gern auch Aufklärung über die Person des Messias in der Absicht (ἵνα wie 1 22) annehmen wird, dann auch an diesen zu glauben. Also glaubt er einestheils persönlich Jesu, andererseits dogmatisch an den Messias, weiss aber noch nicht, dass der erste Glaube den zweiten einschliesst. Das καί . . . καί 37 steht wie 6 36 7 28: *sowohl gesehen hast du ihn* (nämlich eben jetzt hat er seinen Anblick), als auch hörst du ihn mit dir reden: ἐκεῖνος ist hier selbstbezeichnendes Pronomen (wie 19 35?), zugleich auch Subject wie 1 18 33 5 11. Dass Joh sonst προσκυνεῖν nur von göttlicher Verehrung

gebraucht (4 20—24 12 20), schliesst zwar nicht aus, dass es 38 etwa wie Mc 5 6 Mt 8 2 9 18 14 33 15 25 18 26 20 20 stehe. Wäre aber 35 υἱὸς τοῦ θεοῦ zu lesen, so dürfte der blind Gewesene eben dadurch, dass er in Jesus den Sohn Gottes im höheren Sinne erkannte, als zum vollen geistigen Gesicht gelangt gelten. Das κρίμα 39 bedeutet Erfolg und Ergebniss des Richtens, *Entscheidung*, vgl. 3 19—21 5 24: die Kehrseite zu 3 17 8 15 12 47. Das οἱ μὴ βλέποντες im 1. Gliede steht als negativer Ausdruck dem positiven τυφλοί im 2. gegenüber. Man könnte daher Beides unterscheiden wollen: der Blinde sei μὴ βλέπων, noch nicht sehend, weil er, wiewohl Jesu Wunderkraft anerkennend, noch fragen kann wie 36, wogegen die Juden, welche das Wunder nicht leugnen können, aber seine göttliche Verursachung und Bedeutung in Abrede stellen, positiv blind heissen. Aber nach 40 ist zwischen Nichtsehen und Blindheit kein Unterschied zu machen, unser Oxymoron also wie 11 26 zu erklären: im 1. Gliede ist das Nichtsehen oder Blindsein leiblich, im 2. geistig verstanden, während umgekehrt das Sehen im 1. Gliede geistig, im 2. leiblich gemeint ist. Allerdings war der Bettler in beiderlei Beziehung sehend geworden, und dem hätte im vollständig durchgeführten Parallelismus entsprochen, dass die Führer des Volkes etwa nach Act 13 11 auch mit leiblicher Blindheit geschlagen werden. Aber theils kann der johann. Christus nach 3 17—19 12 47 48 nicht wohl ein Strafwunder verrichten (Str 432), theils kommt die leibliche Herstellung des Kranken nur als Symbol des geistigen Lichtaufganges 38 in Betracht. „Da nun das Blindwerden der Sehenden 39 nicht wörtlich, sondern symbolisch zu nehmen ist, so sind wir durch die Erzählung selbst aufgefordert, auch das Sehendwerden des Blindgeborenen symbolisch zu fassen“ (O. Htzm 72). Also derselbe Gegensatz zwischen dem Geschick des Wissenshochmuthes und demjenigen der Herzenseinfalt, wie Mt 11 25, vgl. auch Mt 13 14 15. Pharisäer haben sich 40 eingefunden und wollen nicht hoffen, dass etwa auf sie angespielt werde mit dem, was vom Nicht-sehen und Blind-sein gesagt wurde. Jesu Antwort 41 besagt: Leider seid ihr nicht blind, d. h. steht nicht im Zustand unverschuldeter Urtheilslosigkeit mir gegenüber. Sonst könnte freilich von Sünde nicht die Rede sein. Aber gerade der stolze Anspruch, sehend zu sein, verbunden mit thatsächlich ablehnendem Verhalten gegen mich, wird euch beständig von der Wahrheit ausschliessen. Sie handeln mit voller Verantwortlichkeit; also ist ihre Sünde jetzt erst rechte Sünde, d. h. zurechnungsfähig und straffällig. Sie „bleibt“; selbstverschuldete Blindheit (vgl. den Gegensatz V. 3) wird nicht geheilt. Da mit ἀμὴν ἀμήν auch sonst immer nur innerhalb eines zusammenhängenden Redeganzen neue Wendungen beginnen (Mr-Ws), steht nichts im Wege, den neuen Abschnitt schon mit 35 zu beginnen (Lampe, Olsh). In der That wird durch die jetzt folgende Allegorie nur das verurtheilende Wort 9 41 weiter begründet (O. Htzm 74 246). Um aber die falschen Volksführer als solche zu entlarven, muss zunächst die sittliche Bedingung aller Führerschaft und Leitung dargethan werden. Der Hirt 10 1 *geht durch die Thür in das Gehöft*, während der *Dieb und Räuber* daran zu erkennen ist, dass er *anders woher* (ἀλλαχ. für das classische ἄλλοθεν) *auf* die, die Hürde (αὐλή = גְּדֵרָה) umgebende, Mauer und von da herab in den Stall *steigt*. Dagegen gibt sich 2 der durch den rechtmässigen Eingang *Kommende* als der vom wirklichen Besitzer der Herde bestellte *Hirte* zu erkennen, welchem 3 ein des Nachts die niedrige Fallthür behütender Unterhirte (θυρωρός) *öffnet*, worauf jener mit

gebückten Schultern hereinkommt, die Schafe aber ihm Stück für Stück folgen: wohl nicht weiter auszudeutende und insofern mehr parabelmässige Ausmalung. Vgl. die Anreihung Mt 7 13 14 (die Thür) 15 (die in den Schafstall eindringenden falschen Propheten). Ein weiterer Zug im Bilde des rechtmässigen Hirten ist es, dass *die* in der Hürde befindlichen *Schafe seine Stimme hören,* kennen, *und er die eigenen,* die zu seiner Herde gehörigen *Schafe* (vgl. Mr-Ws) *mit Namen* lockt und *ruft* (Benennung der einzelnen Thiere auch bei Theokrit 2 101 4 46), wenn er sie wieder auf die Weide führen will. Zu letzterem Behufe 4 fasst er eines nach dem anderen an (Ldt), bis er sie *alle* (πάντα statt rec. A πρόβατα) *hinausgebracht hat,* um dann, wie noch heutzutage, *vor ihnen* herzugehen. Dass sie 5 irgend einem Anderen (nicht gerade ein ἄλλοθεν Eingestiegener) nicht so folgen, bildet nur die Kehrseite zu jenem letzten Zug in dem mit sichtlicher Liebe ausgemalten Bilde, welches 6 als παροιμία (= figürliche Rede, die abweicht vom gewöhnlichen Wege = οἶμος) bezeichnet wird: dies der johann. Ausdruck für παραβολή, hier aber im Hinblick auf die Ausl. von 1 2 als oratio allegorica (Calvin) zu fassen; vgl. Jülicher, Gleichnisse 44f 119 195f. Richtig erscheint sie daher auch den Pharisäern, die nicht wissen können, was die θύρα sein soll, als Räthselrede, welche Jesus 7 löst mit der Gleichung ἐγώ = ἡ θύρα τῶν προβάτων, d. h. zu den Schafen, nicht für die Schafe: conditio sine qua non für Erlangung rechtmässigen und wirksamen Hirtendienstes, geistlichen Führeramtes. Die 1 gekennzeichneten Diebe und Räuber sind demnach solche, die leitenden Einfluss auf die Menschen auf eigene Hand auszuüben unternehmen, ohne sich der Thür zu bedienen, im eigenen Namen kommen (5 43), vorab also 8 *alle, welche vor mir* in den Schafstall herein *gekommen sind:* es ist nur Erleichterung des anstössigen, weil scheinbar die at. Propheten compromittirenden, Sinnes, wenn bald πάντες (D), bald πρὸ ἐμοῦ (ℵ it pesch) weggelassen wurde. Aber jene dem Wortlaute allerdings entsprechende und schon von Manichäern und Paulicianern geltend gemachte Deutung könnte angesichts von 4 22 5 45—47 6 45 7 19 nur dann im Sinne des Joh gelegen haben, wenn es diesem auch entsprochen haben sollte, in Moses und den Propheten nicht sowohl Juden, als vielmehr Antijudaisten zu erblicken (so Hgf zuletzt Protest. Kirchenzeitung 1891, 763; vgl. Die Evglien 293, wo die Auskunft dahin lautet, „dass in der Vorstellung des Diebstahls von selbst die Anerkennung einer gewissen Wahrheit liegt"). Sich gegen eine die Personen der Propheten discreditirende Deutung seiner Worte zu verwahren, kommt dem Evglsten darum gar nicht in den Sinn, weil für ihn das AT überhaupt weniger ein Stück Historie, als eine Sammlung von Typen und Orakeln ist, seine Propheten kein wirklich geschichtliches, sondern wie Abraham 8 56 und Jesajas 12 38—41 ein dem Zeitverlauf überlegenes Leben führen; s. zu 12 41. Eben darum ist auch schwerlich anzunehmen, dass das hier ausgesprochene Urtheil erst seit Abschluss der prophetischen Periode in Geltung stehen solle (Schkl, Charakterbild Jesu 30; Christusbild 377), sondern es werden nur überhaupt solche gemeint sein, die, ehe es noch eine Thür gab, eigenmächtig in den Schafstall eindringen, als Hirten gelten und schalten, die Schafe an sich bringen wollten, also entweder messiasartige Volksführer (Wzs, EvG 525f), Pseudomessiasse (griech. Ausl., zuletzt O. Htzm 75 185f 247), Irrlehrer (Hsr IV 429) oder, da auf solcherlei Erscheinungen zwar der Evglst, nicht aber Jesus zurückblicken konnte, die von letzterem in leitender Stellung vorgefundenen Pharisäer (neuere

Ausl., auch Schlt 149), deren ganze Autorität damit für usurpirt, deren Seelenleitung für ein unerlaubtes Geschäft erklärt wird. Aber der mangelnden Legitimation entsprach der mangelnde Erfolg: thatsächlich *haben die Schafe nicht auf sie gehört,* haben die empfänglichen Seelen in Israel keine Befriedigung bei solchen Hirten gefunden. Damit sind die Schafe nun aber auch deutlich als die „Schafe seiner Weide" Ez 34 31 Ps 77 21 95 7 100 3 bezeichnet; vgl. die überkünstliche Ausführung Henoch 85—90; s. zu Mt 9 36. Dieselbe Gottesgemeinde des wahren Israel's erscheint Mt 21 33 als Weinberg mit Thurm und Zaun, was gleichfalls allegorische Verwerthung der Thür zuliesse, wozu wohl Ps 118 20 Anlass geboten hatte (Pfl 719). Noch einmal wird auf diese Weise **9** mit grossem Nachdruck ausgesprochen, dass einzig und allein Christus als der Vermittler aller wahren Gottesoffenbarung auch der Vermittler für jedes Verhältniss geistiger Leitung ist; durch ihn muss seinen Eingang suchen, wer den zu Gottes Weide gehörigen Schafen ein rechter Hirt sein will. Dieses Jemand ist somit das Subject zu εἰσέλθῃ (Lck, Mr, Ldt), nicht aber Einer, der sich als Schaf zu jener Herde gesellen lassen will (alte und gewöhnliche Ausl.). Für letztere Auffassung scheint allerdings mächtig die Verheissung der Sicherheit (σωθήσεται) und reichlicher Nahrung (νομὴν εὑρήσει) zu sprechen. Aber Gegensatz ist nach
10 immer noch der ἀλλαχόθεν ἀναβαίνων, und solches zu thun ist nicht Sache des Schafes. Während sich also der Dieb und Mörder auf gefährlichem Wege naht, wird der durch die Thür Eingehende wohl fahren: σωθήσεται ist freilich nach beiden Deutungen zuletzt technisch zu nehmen von der messianischen Errettung wie 3 17 5 34. Hier insonderheit steht es wie I Kor 3 15, wo der Zusammenhang gleichfalls auf Amt und Dienstverrichtung führt; ferner liegt I Tim 4 16 σεαυτὸν σώσεις. Ebenso ist es ein Anklang an Num 27 17, wenn der Betreffende *eingehen und ausgehen,* d. h. täglich dasselbe selige Geschäft mit Glück und Segen treiben *und Weide* für die Schafe *finden wird.* Im Gegensatz dazu erscheint **10** noch einmal der Dieb, welcher in verderblicher Absicht über die Mauer steigt, um zu eigenem Genusse das Geschäft zu führen (θύειν hier ausnahmsweise = trucidare) und damit die Pflegebefohlenen zu verderben (καὶ ἀπολέσῃ). In ganz anderer Absicht ist Christus gekommen, nämlich um *fröhliches Gedeihen* (περισσόν) *und Leben* (Gegentheil von ἀπώλεια, vgl. 3 16) vollauf (Ps 23 1 οὐδέν με ὑστερήσει) zu spenden. Da er sich eben damit den falschen Hirten gegenüber als der rechte und gute, der Hirt, wie er sein soll (ὁ ποιμὴν ὁ καλός), bewährt, tritt **11** eine Wendung innerhalb der Allegorie ein, in Folge welcher Christus, der bisher die Thür des Schafstalles war, durch welche der rechte Hirte kommt 2, vielmehr nach Mt 9 36 26 31 selbst zum Hirten wird; vgl. Lc 15 4—7 Hbr 13 20 I Pt 2 25. Die Veranlassung dazu lag, wie aus Ps 78 70—72 Mch 5 3 Ez 34 23 37 24 erhellt, in der typischen Beziehung der Person David's, vorher noch in der prophetischen Schilderung Gottes als des Hirten Israel's Jes 40 11 Ez 34 11—16, besonders aber in dem Bilde von den falschen und guten Hirten Jer 23 1—4 Ez 34 1—10 Sach 11 4—17. Was aber im AT durchweg fehlt, das ist der originelle Hauptzug, dass *der gute Hirte sein Leben lässet für die Schafe:* darin erst liegt das volle Recht zu solcher Selbstbezeichnung. Nun ist τιθέναι τὴν ψυχήν johann. Ausdrucksweise (noch 15 17 18 13 37 38 15 13 I Joh 3 16) für das synopt. (auch hier von ℵD importirte) δοῦναι τὴν ψυχήν Mc 10 45 = Mt 20 28, mit welcher Stelle die unsrige sich noch genauer berühren würde, wenn τιθέναι = impendere (bezahlen, wie im

Classischen) zu fassen wäre. Indessen genügt es, nach Analogie von τιθέναι und λαμβάνειν τὰ ἱμάτια Joh 13 4 12 auch τιθέναι τὴν ψυχήν = vitam deponere zu fassen, dem dann 17 18 λαμβάνειν τὴν ψυχήν entspricht: freiwillige Niederlegung und spontane Wiederaufnahme des Lebens, das in der That für den Logos nur ein Kleid ist. Diesen Einsatz des Lebens wagt er zum Besten (ὑπέρ wie 11 50) der Schafe, zu deren Schutz er ja dem Wolf entgegengeht. Anders freilich ist die Praxis der falschen Volksleiter, welche, der Wendung des Bildes entsprechend, **12** nicht mehr als Diebe, sondern als Miethlinge erscheinen. Als Parenthese nur tritt der Satz vom Wolf dazwischen: die einen raubt, die anderen zersprengt er, Ez 34 8, vgl. Mt 7 15 10 16. In solchen Zeiten der Verfolgung zeigt sich **13**, dass dem Miethling Herz und Interesse für die Schafe fehlen. Dem guten Hirten **14** dagegen sind diese nicht unterschiedslose Herdenthiere, sondern jedes hat seinen eigenthümlichen Namen (vgl. 3), und besteht überhaupt gegenseitige Bekanntschaft und Vertrautheit zwischen dem Hirten und den Schafen. Die heilige Natur dieser Vertrautheit erhellt **15** daraus, dass sie ihr Analogon findet in der aus Mt 11 27 bekannten, wechselseitigen Erkenntniss zwischen Vater und Sohn. Ein neu anhebender Satz wiederholt zunächst den Hauptzug 11, um daran eine Aussicht auf den, erst durch solches Lebensopfer ermöglichten (12 32), Lohn seiner Hirtentreue zu reihen, so dass sich **16** mit 11 52 deckt. Die Heiden erscheinen als wilde Schafe, die noch auf den Bergen schweifen; daher der Nachdruck nicht auf ταύτης, sondern stellungsgemäss auf αὐλῆς ruht. Auch sie hat er bereits (s. zu Act 18 10) und wird sie *führen* wie 4, nicht also speziell herführen. Erst mit Schilderung des glücklichen Resultates der auch 17 11 21—23 Eph 2 14—18 4 5 6 gefeierten Einheit schliesst die Allegorie ab. Nur anhangsweise wird noch **17** hinsichtlich des τιθέναι τὴν ψυχήν, worin die gegnerische Taktik ja vielmehr die Niederlage Jesu constatirt fand (O. Htzm 248f), bemerkt, dass eben diese freiwillige Selbstaufopferung als Spitze der beruflichen Gehorsamsleistung die Liebe des Vaters zum Sohne bedingt und erklärt (Ritschl II³ 41 99 III³ 448 515). Auch hier also (s. zu 5 16) bezieht sich διὰ τοῦτο . . . ὅτι auf Vorhergehendes und Nachfolgendes zugleich, daher ὅτι ἐγὼ κτλ. = 15, während der die Absicht, mit welcher das τιθέναι τὴν ψυχήν geschieht, ausdrückende Satz ἵνα κτλ. auf diejenige Kehrseite dazu hinweist, deren Vergegenwärtigung den 16 beschriebenen Erfolg des τιθέναι τὴν ψυχήν denkbar erscheinen lässt. Beruf des Sohnes war Wiederaufnahme des Lebens nicht minder als Dahingabe desselben (Thol): in dieser Form findet Mt 10 39 Anwendung auf ihn. Die Vorstellung von λαμβάνειν τὴν ψυχήν als eigenster That des Sohnes entspricht wie die analoge 5 26 dem ewigen Verhältniss des Logos zu Gott; s. zu 2 21. Eigenthümlich johanneisch ist dieses Moment der Freiwilligkeit übrigens fast noch mehr bezüglich des Leidens und Sterbens, sofern alle Modificationen der johann. Leidensgeschichte durch eben diesen Gesichtspunkt bedingt erscheinen. Andererseits entspringt diese volle Freiheit des Sohnes doch wieder aus einer Anordnung des Vaters; es kommt daher das Moment der Unterordnung des Sohnes neben aller Gleichstellung **18** zu seinem Recht in dem Hinweise auf die doppelseitige Ermächtigung des Sohnes, die freilich unter dem göttlichen Gesichtswinkel eine einheitliche ἐντολή bildet; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ταύτην τὴν κτλ. auf den ganzen Abschnitt 11—18 zurückblicke. Auf solche Erklärungen hin wiederholt sich **19** das σχίσμα 7 43 9 16; es wiederholt sich **20** die Anklage 7 20 8 48 (s. zu Mc 1 23 = Lc

4 33 7 33 = Mt 11 18), aber auch 21 die Gegenbewegung 9 16. Die Mehrzahl der Jerusalemiten verharrt in der Opposition, bei der Minderzahl überwiegt der Eindruck gerade dieser Wunderthat, welche man, obschon dämonische Heilungen an sich möglich sind Mt 12 27 = Lc 11 19, doch einem Dämon nicht zutraut.

Das Zurückgreifen des Schlusses auf die Blindenheilung beweist nochmals die enge Continuität beider Perikopen. Und zwar empfängt die Symbolik des Wunders zunächst 9 35—38 ihre Deutung im Bericht von dem höheren Glauben, zu welchem der Geheilte geführt wird, und erfolgt dann in demselben Sinne das Schlussurtheil 39: allentscheidende Hauptsache sei es, für solchen Glauben sehend zu werden oder blind zu bleiben (Schw 151). Die 9 41 als blind Bezeichneten wollen nun aber gerade die geistigen Leiter, die Hirten des Volkes sein. Wie sie daher Mt 15 14 23 16 (17 19) 24 (26) blinde Leiter heissen, so wird ihnen 10 1—13 nachgewiesen, dass sie, deren wenig hirtenmässige Gesinnung soeben im Verhalten zum Blindgeborenen zu Tage getreten war, in Wahrheit vielmehr Räuber und Mörder 1 10 oder auch Miethlinge 12 13 sind. Im Gegensatze zu jenen, die über die Mauer steigen, ist daher Christus die Thür 7 9, im Gegensatze zu diesen, die vor dem Wolf fliehen, der, den Wolf mit Gefahr eigenen Lebens bestehende, gute Hirte 11 14. Darum haben wir aber nicht etwa ein synopt. Doppelgleichniss vor uns (so Ws, der aber doch selbst in dem Zwischenwerk 6—10 allegorisirende Anwendung des 1. und 11 verfrühte Anwendung des 2. Gleichnisses findet), sondern ein fortschreitendes Bild, eine zusammenhängende, aber in allen ihren Theilen bewegliche Allegorie. Bedeuten die Schafe 1—5 sicherlich die Theokratie (= αὐλή am Anfang 1 wie am Schlusse 16), das Volk des alten Bundes, so liegt doch schon in der Gleichung Χριστός = θύρα ein darüber hinausgreifender Gedanke, und 10—15 sind als Schafe nur noch die gläubig gewordenen Angehörigen dieses Volkes, die wahren Israeliten (1 47) gedacht, welche mit den gläubig gewordenen Heiden zuletzt (16) die Eine Herde der Kirche bilden. Daher auch die Pharisäer, sofern sie als falsche Hirten charakterisirt werden, zu Vorläufern untreuer Gemeindeleiter christl. Bekenntnisses werden (Wzs 518, O. Htzm 246f). Somit setzt die ganze Allegorie schon den christl Sprachgebrauch von Hirtenpflichten voraus; s. zu Act 20 28. Der Evglst hat bereits ein geordnetes Hirtenamt in Sicht, dessen Vertretern er die inneren, moralischen Bedingungen jeder seelsorgerlichen Stellung, alles leitenden und führenden Thuns darlegt (7 9) und die er damit vor selbstsüchtiger Ausbeutung ihres Einflusses warnt (10). Insonderheit bezieht sich ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ 5 zugleich auf die Gegenwart des Verf.; daher die voraussagende Form mitten unter lauter beschreibenden und ausmalenden Zügen. Das bezeichnende Bild des μισθωτός 12 13 erinnert an das αἰσχροῦ κέρδους χάριν Tit 1 11 und an den χριστέμπορος Did. 12 5: eine eindringende Warnung für den Hirtenstand der sich erbauenden allgemeinen Kirche. Derselbe Zeithintergrund erhellt endlich auch daraus, dass unsere Rede 16 in dem Gedanken der durch die Aufnahme der Heiden bedingten Kircheneinheit gipfelt: mit Mt 23 10 28 19 gegen Mt 10 6 15 24. Es ist dies das Gegenbild zu der Vorstellung von der ursprünglichen, daher auch wieder als Zukunftsideal erscheinenden, Religionseinheit der alten, „gottvollen“ Nationen, von dem Consensus und der Solidarität aller Weltvölker im Betreff des Gottesglaubens bei Plutarch (De Isid. 67; De fort. Alex. 6 ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης), bei Celsus (Orig. 1 14 24 5 41 45 8 72), bei Minucius Felix (8 firma consensio), bei Maximus von Tyrus (Diss. 17: Ein Gesetz und Eine Rede in der Welt). Auch Tatian wünscht Eine Lebensordnung für Alle (Or. ad Gr. 28 μίαν ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν), vielleicht schon im Rückblick auf Joh 10 16, wie auch Origenes, wenn er versichert, das Christenthum habe jenes dem Celsus unerreichbar scheinende Ideal verwirklicht (Cels. 8 72). Jedenfalls klingt auch unsere Stelle harmonisch herein in diese, für das vielwissende, das Entlegenste vergleichende, das Verschiedenste zusammenschauende 2. Jahrhundert so charakteristischen, Kundgebungen.

Jesus auf dem Fest der Tempelweihe. 10 22—39. Der Abschnitt, welcher die Lazarusgeschichte zum Mittelpunkt hat (O. Htzm 105 142), beginnt 22 mit einem neuen Datum. An Stelle des Laubhüttenfestes tritt jetzt das ein

Vierteljahr später fallende Erinnerungsfest an *die Tempelweihe* (Schr I 161 f und BL III 534f), welches übrigens durch das ganze Land gefeiert wird: daher ἐν (τοῖς) Ἱερ. Voraussetzung ist, dass sich Jesus auch in der Zwischenzeit hier oder wenigstens in Judäa aufgehalten hat (Mr-Ws). Dass *es Winter war* (das 8tägige Fest begann am 25. Kislev, fiel also in den December), dient zur Vorbereitung auf die Notiz 23, dass Jesus sich nicht mehr im Tempelvorhof, sondern *in der Halle Salomo's* (s. zu Act 3 11) aufhielt, was doch wohl nur geschichtlich sein kann (Km III 161), wenn der ganze Winteraufenthalt es ist. Das *Umringen* 24 ist wohl nicht als feindselige Zusammenrottung (Mr-Ws), sondern nach Analogie von 7 12 13 25—27 31 41 43 sind die Fragenden eher noch unschlüssig zu fassen (Hgstb). Ihre Seelen in die Höhe heben (αἴρειν) heisst: sie nicht zur Ruhe gelangen, keinen festen Grund und Boden finden lassen (O. Htzm 249). Die Spannung würde sich lösen, wenn er ein entscheidendes Wort, ein klares Bekenntniss hinsichtlich seiner Messianität sprechen wollte. Ein solches hat er freilich nicht bloss 4 26 9 37 gesprochen, sondern das Selbstzeugniss, welches alle seine bisherigen Reden in Jerusalem füllt, hat nur Sinn, wenn es sich dabei mindestens um seinen Anspruch auf Messianität handelt. Aber hier tritt wieder wie 4 1 3 43 44 7 1 9 der synopt. Pragmatismus in Geltung, und die Frage εἰ σὺ κτλ. ist aus Lc 22 66 (Jacobsen 75). Zur Entschuldigung pflegt darauf hingewiesen zu werden, dass gerade die johann. Christologie, wie sie in jenen Reden zur Darlegung gelangt, die herkömmlichen und populären Merkmale der Messianität vermissen liess. Aber wenigstens auf die den Messias kennzeichnenden ἔργα (vgl. Mt 11 2) verweist Christus 25 sofort im Sinne von 5 36; über ἐν τῷ ὀνόμ. τ. π. s. zu 5 43. An ihm liegt es also nicht, wenn sie noch nicht wissen, ob er der Messias ist, sondern 26 allein an ihrem Unglauben, der sich daraus erklärt, dass sie nicht zu seinen Schafen, den ihm von Haus aus stammverwandten Naturen gehören. Wird am Schlusse mit AD pesch gelesen καθὼς εἶπον ὑμῖν, so liegt wie 1 30 6 36 65 ein Selbstcitat vor, indem nämlich 27 28 theils aus V. 3 4, theils aus V. 14 16 diejenigen Worte wiederholt werden, aus welchen id quod demonstrandum ὅτι οὐκ ἐστὲ κτλ. zu erschliessen war. Und zwar dienen 3 Sätze zur Darstellung der Eigenschaften und Geschicke seiner Schafe: den beiden ersten 27 (meine Schafe kennen mich und vertrauen sich meiner Leitung an) entsprechen zwei mit κἀγώ eingeführte Angaben dessen, was dafür Christus als der gute Hirte an ihnen thut; dem dritten 28 (οὐ μὴ ἀπόλωνται mit Bezug auf ἀπολέσῃ V. 10, aber auch Anklang an Mt 10 6 15 24 18 12—14 = Lc 15 4—7) der über das V. 1—16 Gesagte hinaus-, aber zugleich auf 6 39 zurückgreifende Zug καὶ οὐχ ἁρπάσει κτλ. Die Obhut des Hirten wird nichts ihr Anvertrautes aus dem Auge verlieren. An dieser Weiterführung hängt alles Folgende; zunächst der Beweis dafür in Form eines Syllogismus, dessen propositio major 29 aber erst begründet wird durch Hinweis auf die unbedingte Ueberlegenheit dessen, der *grösser ist als Alle*, also auch namentlich diejenigen, welche ihm etwa sein Besitzthum entreissen möchten. Die LA ὅ (ℵBL it vg, bei einigen dieser Zeugen fehlt auch das μου hinter πατήρ) und μεῖζον (AB it vg gegen ℵDL) bringt den Gedanken des absoluten Werthes dessen, was der Vater dem Sohn geschenkt hat (vgl. 6 37 39), zum Ausdruck, wobei dann natürlich auch πάντων neutrisch zu nehmen ist. Jedenfalls wacht der Vater über diesem Geschenk und lässt es nicht antasten. Die propositio minor 30 fasst den Inhalt des ganzen johann. Selbst-

zeugnisses in bündigstem Ausdrucke zusammen, ist somit allerdings im Sinne von 5 17 19 20 7 29 10 15 zu verstehen, „wornach der Vater nur durch den Sohn wirkt und der Sohn nur in des Vaters Macht" (Mr-Ws), so dass man also, wenn in der Hand des letzteren, so auch in der des ersteren sicher und geborgen ist. Die Aussage der Einheit wird daher 36 mit dem Bekenntnisse zur Sohnschaft gleichgesetzt. Aber diese Sohnschaft selbst ist nach dem Prolog aufzufassen; daher die weiter gehende Ausl. der Juden 33 (ποιεῖς σεαυτὸν θεόν): als sittliche Einheit erscheint eben durchweg im Munde des johann. Christus, was nach 1 1 an sich metaphysische Einheit ist. Weil sich somit Christus hier übermenschliche Macht beilegt, wie 8 58 vormenschliche Existenz, wiederholt sich 31 der Auftritt 8 59. Aber wie eine Intervention Gottes wirkt die schneidende Ironie (vgl. II Kor 12 13) von Jesu Frage 32 (als Antwort eingeführt wie 2 18): praeclara opera (s. zu 5 36), ausgehend *von* (ἐκ) *dem Vater*, mit dem er eins ist, hat er sie *sehen lassen* (δεικνύναι wie 2 18 5 20): welches unter ihnen hat die Steinigung verdient? Die βλασφημία 33 lag allerdings auch schon vor, wenn 30 bloss Identität des Schutzes, welchen Jesus gewährt, mit dem göttlichen Schutze ausgesagt war (Ws); aber die damit gesetzte Identität der Machtsphäre führt direct auf θεόν = ἴσον τῷ θεῷ 5 18, in welchem Sinne demnach auch 36 ὅτι εἶπον υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμί zu verstehen ist. Den Beweis dafür, dass eine solche Aussage bezüglich einzelner Menschen auch innerhalb des Monotheismus nicht a limine abzuweisen sei, führt Jesus 34 aus dem νόμος = Altes Testament wie 12 34 15 25; zu ὑμῶν vgl. 8 17. Aehnlich beweist Philo, De somn. I 39, aus Gen 31 13 LXX ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, dass ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους (θεοί) sind, das Wort θεός auch im weiteren Sinn gebraucht werde. Die citirte Stelle Ps 82 6 bezeichnet demnach nur einen der vielen, für das antike Denken gangbaren, Wege der Vergötterung (Harnack I [2] 103 f 159). Das Urtheil 35 οὐ δύναται λυθῆναι (wie 5 18 7 23 Mt 5 19) ἡ γραφή wird nicht kategorisch, sondern hypothetisch (noch von εἰ abhängig) eingeführt: wenn es demnach sein Verbleiben haben muss bei dem Spruche θεοί ἐστε. Eben darum wird unter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auch nur die citirte Stelle verstanden sein (so auch Harnack, ZThK 207 trotz 196 f). Doch bliebe der nervus argumentationis der gleiche, wenn vielmehr als Götter im weiteren Sinn alle diejenigen erklärt werden sollten, welche göttlicher Ansprache gewürdigt worden sind. Damit wären freilich die Patriarchen und Propheten, aber auch viele Könige und Helden zu göttlichem Rang erhoben, wogegen die jüd. Theologie das Citat auf die Menschen im Urstande bezog (Weber 262 f). Der Nachsatz wird 36 in Form einer missbilligenden Frage (ὑμεῖς λέγ. wie χολᾶτε 7 23) umgestellt, wobei es nur ein Beweis von Vorliebe für die directe Aussageform ist, wenn statt βλασφημεῖν, worauf der Relativsatz angelegt war, ὅτι βλασφημεῖς steht. Dass Jesus die Bezeichnung υἱὸς τοῦ θεοῦ für sich selbst in Anspruch nimmt, kann schon aus dem betonten ὁ πατήρ gefolgert werden (Ws) und wird schliesslich auch ausdrücklich gesagt. Dieselbe drückt aber im Sinne des Evglsten einerseits mehr aus, als jene allgemeine und weitschichtige Bezeichnung θεοί, während andererseits auf diese Weise zugleich die Blasphemie aufgehoben wird, welche in der Vereinerleiung seiner Person mit Gott selbst liegen würde (Harnack, ZThK 196). Wenn ferner mit ἡγίασεν (= Jer 1 5) καὶ ἀπέστειλεν (= Jes 6 8) nur die höhere Analogie zur prophetischen Weihe und Mission hervorgehoben wird, so erhellt daraus, dass für die persön-

liche Stellung Jesu zum Vater, welche gleichsam die unbekannte Grösse bildet, seine messianische Berufsstellung als bekannte Grösse eingesetzt wird. Sie eben lässt ihn als den Gott zugehörigen, der Ausführung des ἔργον τοῦ θεοῦ schlechthin geweihten, Menschen 6 69 erscheinen; s. zu 17 19. Folglich fallen für Joh wie für die Synopse die Begriffe Messias und Sohn Gottes zusammen; aber hier ist der populäre Messiasbegriff für den Sinn des Gottessohnes, dort der höhere Begriff des Gottessohnes für die Fassung der Messianität maassgebend. Nach Vollendung der christologischen Digression lenkt 37 die Rede auf 32 zurück, indem Christus nicht sowohl überhaupt nach dem Kanon Mt 7 16 beurtheilt sein, als vielmehr seine soeben behauptete Gottessohnschaft aus dem Wesen eines solchen, der ἔργα τοῦ θεοῦ (s. zu 9 3) thut, des Vaters Organ ist, verstanden und erschlossen sehen will. Das μὴ πιστεύετε ist so wenig wie das entsprechende πιστεύετε 14 11 permissiv, sondern präceptiv. Der Glaube soll und muss einen Grund haben, sei es nun 38 in seiner Person an und für sich, oder aber mit Einschluss ihrer thatsächlichen Bewährung. Wenn sie ihm nicht abnehmen wollen, was er von Selbstzeugnissen ihnen darbietet, so mögen sie doch annehmen, was die ἔργα im Sinne von 5 36 mit augenscheinlicher Evidenz von ihm aussagen 14 11. Das γνῶτε καὶ γινώσκητε (rec. ℵA πιστεύσητε) unterscheidet Act und Zustand: *zur Erkenntniss gelanget und erkennet, dass in mir der Vater*, so dass seine Werke durch mich als sein spezifisches Organ geschehen, *und* vice versa *ich im Vater*, so dass all' mein Wille in seinem Willen wurzelt, ich in ihm als meinem Element lebe und webe (O. Htzm 251 268). Diese, für die orthodoxe Doctrin nur vermöge der Hülfsconstruction der περιχώρησις acceptable, Formel erklärt das fragliche Verhältniss 30 vornehmlich nach der Seite, nach welcher die zwischen Gott und Christus statthabende Einheit das höhere Urbild der zwischen Christus und seinen Gläubigen erwachsenden Einheit werden soll 6 56 15 5 17 21 (Ws). Steht 39 οὖν (gegen B), so wollen sie ihn, nachdem es zu der beabsichtigten Steinigung nicht gekommen ist, wenigstens verhaften; steht πάλιν (gegen ℵD it vg), so weist es auf parallele Scenen des vorigen Cyklus hin 7 30 32 44 8 59 (Ws). Und wie dort, so entgeht er auch hier ihrer Hand, gedeckt von dem gleichen Zwielicht des Wunders.

Wie die Ἰουδαῖοι 24 identisch mit den v. 19 handelnden sind, so findet auch die Allegorie vom Hirten und den Schafen, wiewohl vor einem Vierteljahr und vor anderem Publicum gesprochen, ihre unmittelbare Fortsetzung 26—28, was vielleicht schon auf den Mittelpunkt des ganzen Cyklus, die Familie in Bethanien (27) und die Rettung des Lazarus vom Tode (28) verweist (Hsr IV 428—430). Letzteres ist wahrscheinlicher, als dass die Möglichkeit, es werde ihm Jemand seine Schafe entreissen wollen 28, auf den Versuch der Pharisäer zurückblickt, den geheilten Blinden von ihm abwendig zu machen (Ws). Die Beweisführung 34—36, darin man vielfach die sicherste Gewähr für den geschichtlichen Kern der Perikope erblickt (Fr, StK 1884, 147; Das AT bei Joh 69 260), wird durch die Analogie des synopt. Beweises Mc 12 35—37 = Mt 22 41—46 = Lc 20 41—44 nur insofern gestützt, als sie das, der johann. Christologie entsprechende, höhere Gegenbild dazu darstellt (Wzs 525 528). In der That setzt sich hier die christologische Debatte fort, wie sie 5 19—30 aufgenommen war (O. Htzm 61 251).

Die Auferweckung des Lazarus. 10 40—11 44. Das πάλιν 40 sieht auf 1 28 zurück. Wie zur letzten Geistessammlung vor dem Entscheidungskampf zieht sich Jesus vor der tödtlichen Feindschaft noch einmal über den Jordan zurück: also 3. Aufenthalt in Peräa nach 1 29—51 und 6 1—15 (O. Htzm 221). Aber nur diese letzte Erwähnung fällt einigermaassen in die Zeitnähe von Mc

10 1 = Mt 19 1 (Km III 7 64), und der eigentliche Zweck des ganzen Aufenthaltes in Peräa erhellt erst aus 11 15 17. Die Abwesenheit Jesu im jenseitigen Bethanien lässt die nothleidende Menschheit im diesseitigen Bethanien ihre ganze Gottverlassenheit fühlen und steigert das Wunder auch hinsichtlich der Zeit, die bis zu seinem Eintritt verstreichen musste (O. Htzm 142 252f). Das πρῶτον unterscheidet die frühere Wirksamkeit des Täufers von der späteren 3 23. Der von ihm Angekündigte hat sich 41 (s. zu Lc 1 25) wirklich als der Grössere erwiesen. Dies der letzte unter vielen Belegen für den Werth des Täuferzeugnisses (O. Htzm 40 252). Spät noch trägt es seine Frucht, indem 42 *Viele an ihn glaubten:* ein letzter Lichtblick, zugleich im schärfsten Contrast zu dem Misserfolg in Jerusalem, daher ἐκεῖ nachdrucksvoll am Ende. Aus dem δέ 11 1 ist kein Gegensatz des unterbrechenden Moments zu der beschriebenen Zurückgezogenheit Jesu herauszulesen, da dieser ganze Eingang vielmehr in 5 5 seine genaue Parallele hat. Um Verschiedenheit von dem 1 28 = 10 40 gemeinten *Bethanien* anzudeuten, wird das judäische (s. zu Mc 11 2 = Lc 19 30) als das *Dorf Maria's und Martha's,* also der beiden in der evang. Tradition wohlbekannten Schwestern, genannt; s. zu Lc 10 38; über den Namen Lazarus zu Lc 16 20. Um aber die Schwestern gleich in der Gestalt, welche sie in der johann. Geschichte annehmen, einzuführen, wird 2 von Maria ein besonders charakteristischer, freilich erst 12 3 erzählter, Zug vorweggenommen, falls es nicht gar ursprüngliche Absicht gewesen sein sollte, den Salbungsbericht ganz wegzulassen (Km III 229). Die Nachricht 3 ist durch ὃν φιλεῖς in solcher Form gegeben, dass sie zur unausgesprochenen Bitte wird. So versteht 4 auch Jesus die Absicht der Meldung, gibt aber dennoch dem Boten eine mehrdeutige Antwort. Denn der Ausdruck θάνατος ist amphibolisch. Die Jünger verstehen ihn vom Sterben 11—13, Jesus vom Todtbleiben. Er wusste entweder, dass Lazarus schon todt ist, oder dass er in den nächsten Tagen sterben werde; s. zu 17. Nicht von der Krankheit, die vielmehr ihr Werk an ihm zu Ende bringt, sondern vom Tode sollte Lazarus gerettet werden. Dieses Wort enthält so gut das Programm für alles Folgende, wie das ähnlich gestellte 9 3. Das πρός gibt die telische Beziehung an und ὑπέρ bedeutet: *zur Förderung der Ehre Gottes,* vgl. 40. Epexegese dazu ist ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός, was eben nach 13 31 auf die δόξα τοῦ θεοῦ rückwirkt, zu ihrer Mehrung dient. Die Notiz 5 gibt ebenso Aufschluss über die ganze Situation (Ew), wie etwa 5 9 9 14. Wie 1 Maria als die Bekanntere, so ist hier und 19 Martha als die Haushälterin und wohl auch ältere zuerst genannt. Allerdings hat ἀγαπᾶν nicht den sinnlichen Beigeschmack von φιλεῖν, doch braucht es Joh promiscue, vgl. 3 35 mit 5 20, auch 21 15—17. Das οὖν 6 nimmt nach der Zwischenbemerkung die Erzählung an dem Punkt 3 (ἀσθενεῖ) wieder auf (Mr): τότε μέν = tum quidem that er nicht, was man sofort hätte erwarten sollen. Warum? An sich denkbare Motive wären, dass er eine Glaubensprobe beabsichtigte (Olsh) oder der eigenen Todesgefahr, die mit einem Aufenthalt in dem bekannten Hause verbunden war (11 19 36 46), auszuweichen suchte (Ew). Aber wie grausam wäre jenes und wie furchtsam dieses! Vielmehr s. zu 7 10. Das ἔπειτα μετὰ τοῦτο 7 ist dieselbe Abundanz wie deinde postea (s. zu 13 27), und Judäa wird als Ziel genannt, weil man in Peräa ist. Jedenfalls weiss Jesus im Moment des Aufbruchs um den Tod des Lazarus, s. zu 11 17. Aus dem Hinweis 8 (νῦν = nuperrime, also hatte der Aufenthalt 10 40 nur kurz gedauert) auf

10 31 spricht Verwunderung und Besorgniss um Jesu Leben. Die vielumstrittene Antwort **9** bildet sichtlich ebenso die Parallele zu 9 4, wie 4 = 9 3 war. Also dient sie von vornherein nicht dazu, irgend ein Verhalten der Jünger zu begründen, ihre Besorgniss zu beschwichtigen, ihre Furcht zu zerstreuen (gewöhnl. Ausl.), sondern bezieht sich auf Jesu eigenen Fall. Wie er im 1. Cyklus des 2. Theiles zunächst selbst zaudert, nach Jerusalem zu gehen, dann aber gleichwohl den Ort der Gefahr betritt und die Erfahrung 7 30 seine Ahnung ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται 7 8 bestätigt, so weist er hier die von den Jüngern ausgehende Erinnerung an die Fährlichkeiten eines neuen Aufenthaltes in oder bei Jerusalem in der gleich sicheren Zuversicht zurück, dass ihm die Juden nichts anthun können, bevor seine, göttlich vorgezeichnete, Berufsbahn erfüllt, „seine Stunde gekommen ist". Allerdings aber ist letztere mittlerweile näher gerückt; es ist gleichsam elfte Stunde. Diese Reflexion bedingt das Bild von den 12 Stunden (durchschnittliche Tageslänge) an Stelle von ἕως ἡμέρα ἐστίν 9 4. Der einzige Unterschied ist, dass damit dort die Nöthigung zur Ausnützung der Zeit, an unserer Stelle dagegen die, indirect allerdings auch zur Beruhigung der Jünger dienende, Zuversicht, sein Vorhaben ungefährdet ausführen zu können, motivirt wird. Jedem sind die Augenblicke seines Lebens gezählt, ist insonderheit die Frist seines berufsmässigen Wirkens gemessen. So lange diese aber noch nicht abgelaufen, behüten Gottes Engel seine Tritte, dass er seinen Fuss nicht an einen Stein stösst, Mt 4 6 = οὐ προσκόπτει. Die Begründung ὅτι κτλ. gehört noch der parabolischen Redeweise an, wie aus τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου = ὁ ἥλιος (Gegensatz dazu wäre der νοητὸς ἥλιος Philo, De creat. principum 8) erhellt, welches **10** in demjenigen, welcher bei Nacht wandelt, nicht ist (Anklang an Mt 6 23 = Lc 11 35 τὸ φῶς τὸ ἐν σοί?), weil seine Augen es nicht mehr aufnehmen können (Ws). Wer nach abgelaufener Berufszeit noch zu wirken unternehmen wollte, dem würde auf dieser Bahn Gott sein Angesicht so wenig mehr leuchten lassen, als die Sonne ihre Strahlen auf die Wege des nächtlichen Wanderers wirft, um ihn zu orientiren und vor Verirrung und Unfall zu behüten. Nach einer Pause eröffnet **11** Jesus den Jüngern Einsicht in die Sachlage und seinen ihr entsprechenden Entschluss, indem er in gerührter Stimmung dem Tod den schönen Namen gibt: *Lazarus, unser Freund* (damit erkennt er die ihm 3 zugesprochene Liebe an und theilt sie zugleich mit seinen Jüngern) *ist entschlafen*, s. zu Mc 5 39 = Mt 9 24 = Lc 8 52. Darauf folgt wieder **12** das gewöhnliche Missverständniss, diesmal freilich „kindisch und mehr als kindisch" (Km III 67), wiewohl an sich allerdings des Christen Tod, gerade weil er nur ein Schlummer ist, zur σωτηρία führt (O. Htzm 253). Jeder Versuch einer Beschönigung des Missverständnisses wird durch **13** zur Unmöglichkeit: die Jünger wollen mit der Annahme einer wohlthätigen Krisis aus eigener Leidensscheu die Reise Jesu als überflüssig darstellen und lassen dabei ἵνα ἐξυπνίσω ganz unberücksichtigt. Dem gegenüber muss das Ereigniss **14** παρρησίᾳ, d. h. ohne die Zuthaten 11, constatirt werden. Da „in Gegenwart des Fürsten des Lebens nie jemand gestorben ist" (Bengel), freut sich Jesus **15**, dass er nicht am Krankenbett gestanden; sonst würde sich die Gelegenheit, den Glauben der Jünger zu stärken (πιστεύειν wie 2 11), nicht ergeben haben, letztere aber wären so der betreffenden Katastrophe in Jerusalem, ohne hinreichend gewaffnet zu sein, entgegen gegangen. Also gibt ὅτι οὐκ ἤμην den Gegenstand, das durch

ἵνα πιστ. erklärte δι' ὑμᾶς den Zweck der Freude an. Gleichwohl kann **16** Thomas (s. zu Mc 3 18) in der Rückkehr nach Judäa nur sicheren Untergang erblicken, wegen 8. Voll trüber Ahnungen, aber mit der muthigen Resignation der Liebe spricht er die, Mc 14 31 = Mt 26 35 ersetzende, Aufmunterung zum συναποθανεῖν. Die Sachlage, welche Jesus **17**, in der Nähe Bethaniens eingetroffen, vorfindet (εὗρεν), ist, dass Lazarus schon *4 Tage* zuvor gestorben und nach jüd. Sitte (Act 5 6 10) sofort auch begraben worden war: ἔχειν wie 5 5. Lag nun das peräische Bethanien in der zu 1 28 3 23 vermutheten Breite, so mussten über der Reise nach dem judäischen Bethanien jedenfalls 2 Tage hingehen; da der 1. und der 4. Tag nicht als voll gerechnet zu werden brauchen, könnte auf ersteren der Aufbruch, auf letzteren die Ankunft verlegt werden: dann wäre Jesu in dem Momente 7 das gleichzeitige Ereigniss des Todes sofort in's Bewusstsein getreten (Mr), worauf auch 15 zu weisen scheint. Oder aber Lazarus war schon todt, als Jesus das Wort 4 sprach (Hgstb); dann liegen die 2 Tage 6 zwischen der Botschaft und dem Aufbruch und muss die Lage des peräischen Bethaniens bedeutend nach Süden, aus der samaritischen in die judäische Nachbarschaft gerückt werden. Jedenfalls resultirt aus jenem 2tägigen Zuwarten grössere Evidenz des Wunders. Die Absicht würde im ersteren Fall darauf gerichtet sein, den Lazarus zunächst erst sterben zu lassen, im zweiten aber, ihn erst nach mehrtägiger Grabesruhe wieder in's Leben zurückzurufen. Unter beiden Voraussetzungen wird hier jenes übernatürliche Wissen aufgeboten, welches seinem in die Ferne dringenden Blick auch 1 48 50 4 49—53 zu Gebote steht. Das ἦν **18** findet sich noch 18 1 19 41; vgl. aber ἐστίν 5 2. Ueber die latinisirende Angabe der Entfernung (2½—3 Kilometer) s. zu Act 10 30: der Ausdruck erklärt sich vom Standpunkt der Endstation der angegebenen Entfernung aus. Das Motiv der Notiz liegt **19** in dem zahlreichen Besuch, welcher sich aus dem nahen Jerusalem in dem Hauswesen der Schwestern (über αἱ περὶ M. καὶ M. s. zu Act 13 13) eingefunden hatte, um Trost einzusprechen. Solches geschah 7 Tage lang Gen 50 10 I Sam 31 13 I Chr 10 12 Jdt 16 24. Das Verhalten der beiden Schwestern **20** stimmt zu dem Bilde Lc 10 38—40: Martha die bewegliche, geschäftige, Maria die ruhige, nachdenkende. Das εἰ ἦς (vertritt den Aorist) κτλ. **21** war nach 32 der Refrain des gegenseitigen Austausches der Schmerzempfindung gewesen: eine Mischung von Vorwurf und Glaubenszuversicht (O. Htzm 254). Die Hoffnung der Schwestern **22** fand ihren Anknüpfungspunkt in 4 und hatte in Folge der Ankunft Jesu einen raschen Aufschwung genommen. *Was irgend du dir von Gott erbittest*: auch Jesus selbst fasst 41 42 seine Wunderthat als Gebetserhörung; vgl. 9 31. Zwar liegt der Martha 24 die Aussicht auf sofortige Wiederbelebung fern; aber dass Gott auf Jesu Gebet über Bitten und Verstehen segnen und trösten könne, glaubt sie auf alle Fälle. Er hält **23** zwar die unbestimmte und allgemeine Redeweise von 4 noch fest, kann aber doch mit dem nachdrücklich vorangestellten ἀναστήσεται nach 11 nur den Gedanken an sofortige Auferweckung verbinden. Martha aber **24** hat dieses ἀναστήσεται seit 4 Tagen schon oft genug gehört und ist darüber betroffen, dass auch Jesu Tröstungen sich nicht über die conventionelle Phraseologie der Condolenz zu erheben scheinen. Die Auferstehung am letzten Tag 5 28 29 6 39 40 44 54 war durch Dan 12 2 stehender Glaubensartikel geworden. In der That hat Jesus **25** einen näheren gegenwärtigen Trost zu spenden, worauf das nachdrücklich vorangestellte ἐγώ hinweist:

in ihm, nicht in der ἐσχάτη ἡμέρα ist er gewährleistet; von ihm gehen jetzt schon Kräfte der ἀνάστασις und, als Voraussetzung dieser (vgl. 6 40), der ζωή aus. Damit legt er den Grund des wankenden Glaubens der Martha fest. Diese braucht nicht auf den jüngsten Tag zu warten, da, *wer an ihn glaubt, auch wenn er* wie Lazarus leiblich *gestorben sein wird,* kraft göttlicher Nothwendigkeit *leben wird:* also nicht Mors janua vitae, sondern wie 5 24 6 51 58. Dieselbe Gewissheit der Unverlierbarkeit des im Glauben gewonnenen persönlichen Lebens, in Folge welcher das Todesgeschick gleichgültig erscheint, wird **26** auch, im Gegensatze zu den bereits Verstorbenen, mit Bezug auf die noch Lebenden festgestellt. Somit ist 25 Sterben im physischen, Leben im höheren, 26 dagegen Leben im niederen, Sterben im umfassenderen Sinne zu verstehen; s. zu 9 39. Das immanente Lebensprincip ist für die Seinigen Quelle und Bürge eines Lebens, das über dem Wechsel und Wandel des Irdischen steht; für sie bedeutet sinnliches Ableben nicht mehr den Uebergang in den Todeszustand, vgl. 6 50 8 51. Damit ist das Wunder 43 44 im Voraus schon überboten und zum blossen σημεῖον für die Glaubenswahrheit gestempelt. Diese Glaubensprobe besteht Martha **27**, auch wenn ihr die gesprochenen Worte noch nicht ganz durchsichtig geworden sein sollten: jedenfalls hat sie in Voraussetzung, dass Spendung des ewigen Lebens eine Gabe ist, die der Messias bringen wird (O. Htzm 255), glauben gelernt (πεπίστευκα), dass Jesus dieser eben im Auftritt begriffene (ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον wie 6 14) Gottessohn ist, ein mit 1 50 6 69 gleichwerthiges Bekenntniss. Auch ohne eine Ahnung von dem bevorstehenden σημεῖον 39 hat über solchem Bekenntniss ihr Schmerz Stillung, ihre Seele den Ruhepunkt gewonnen. Aus φωνεῖ σε **28** geht hervor, dass sie einem Auftrage Jesu folgt, wenn sie λάθρᾳ, d. h. ohne dass die Umgebung darauf aufmerksam wird, die Schwester von der Anwesenheit des διδάσκαλος Mc 14 14 benachrichtigt. Maria entfernt sich **29**, als ob auf der Schwester Meldung ein Geschäft sie abriefe. Jesus aber **30** war draussen geblieben, weil er von der Anwesenheit so vieler Juden in Bethanien wusste. Die Absicht, diese Gesellschaft fern zu halten, wurde aber nicht erreicht, weil **31** die Juden das Weggehen der Maria der jüd. Sitte des 3tägigen Besuches des frischen Grabes gemäss deuteten und ihr den Trost nachtrugen. Sie findet **32** zwar ihren Platz zu Jesu Füssen Lc 10 39 und spricht die Worte ihrer Schwester 21, aber an die Stelle der sachlichen Auseinandersetzung 22—27 tritt die Illustration durch die That, dadurch veranlasst, dass ein weiteres Gespräch durch das jüd. Gefolge der Maria zur Unmöglichkeit wird. Alles weint **33**, worüber Jesus ἐνεβριμήσατο, was nach den synoptischen Stellen, wo ἐμβριμᾶσθαι (= fremere, infremere, bei Aquila, Symmachus, Theodotion = זָעַם oder גָּעַר) noch vorkommt (Mc 1 43 14 5 Mt 9 30), ein heftiges Anfahren, irgend eine Aeusserung unwilligen oder zornmüthigen Affectes bedeuten muss. Aber worüber? Annahme einer Gemüthsbewegung wird auch gefordert durch ἐτάραξεν ἑαυτόν, was an sich = ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13 21 (s. auch zu Act 17 16), nur dass unsere Stelle den Affect als selbstgeschaffen darstellt (August.). Der fleischgewordene Logos muss auch da, wo ihn die kalte Grabesluft anhaucht, den Schlag in die ruhige Spiegelfläche seines Seelenlebens selbst thun, wenn diese einen Moment über bewegt erscheinen soll. Demgemäss wird auch ἐμβρ. keine irgendwie menschliche Rührung (als stünde etwa Mc 8 12 ἀναστενάξας τῷ πνεύματι), sondern eher eine Reaction dagegen (griech. Ausl., aber mit falscher, an 38 ἐν ἑαυτῷ

scheiternder, Auffassung von τῷ πν. als Object), wahrscheinlicher den Zorn über den in dem allgemeinen Weinen, zumal in Gegenwart des Lebensprincips, sich aussprechenden Glaubensmangel ausdrücken (Str 473f). Dieser soll jetzt glänzend beschämt werden; daher Christus sofort 34 nach dem Wege zum Grabe fragt: inconsequent, sofern er doch Alles ohnehin weiss. Die Gefragten und Antwortenden (zu ἔρχου καὶ ἴδε vgl. 1 38 46) sind die Schwestern. Wenn nun 35 Jesu selbst Thränen in die Augen treten, was mit grosser Feierlichkeit in einem ganz für sich stehenden Satze erzählt ist (O. Htzm 133), so könnten zwar der Zusammenhang und die Parallele Lc 19 41 auf die Vermuthung führen, dass das Object des Zornes auch der Grund des Weinens sei (Schlt 216f), aber dann würde der energische Affect dem schwachmüthigen weichen, was zum johann. Christusbilde nicht stimmt. In Wahrheit wird das Uebermenschliche in 33 gegen den Verdacht des Unmenschlichen dadurch verwahrt, dass ein Mitgefühl des Leides, welches der Tod den Menschen anthut, auch dem Sohne Gottes selbst beiwohnt. Daher werden auch unter den Zuhörern 36 Einige von dem Anblick ergriffen, während freilich 37 Andere in den Thränen nur den willkommenen Beweis der Ohnmacht erblicken und von da aus zugleich auf die Thatsächlichkeit des letzten, in Jerusalem vollführten, Wunders einen verdächtigenden Schimmer fallen lassen (griech. Ausl.). In Wirklichkeit ist diese Erinnerung an den Blindgeborenen freilich nur eine Erinnerung des Schriftstellers an das, was er wenige Seiten zuvor geschrieben hat, und beruht wie 10 26—28 auf der Voraussetzung, dass das Personal in allen jerusalemischen Scenen das gleiche bleibe (Schlt 255). Jener hämischen Bemerkung gilt 38 das erneute ἐμβριμᾶσθαι. So *kommt er an das Grab* (εἰς wie ἐν 8 20), d. h. entweder an die Oeffnung der Felsenhöhle, in deren Hintergrund der Todte lag, oder an den Eingang der Treppe, die hinabführte: je nachdem heisst ἐπ' αὐτῷ entweder „davor" oder „darauf". Maria ist ruhig geblieben; den 22 noch unbestimmten Hoffnungen der Martha aber haben schon die Worte 25 26 eine höhere Richtung gegeben. Sie mag 39 an eine Wiederbelebung des ihrer Meinung nach schon in Verwesung übergehenden Körpers gar nicht denken, noch weniger eine solche erbitten. Somit geht die Einrede der *Schwester des Verstorbenen* aus einem natürlichen Schauer des schwesterlichen Herzens hervor: Jesus soll das Bild des Freundes rein bewahren, das Werk der Zerstörung nicht sehen. Das ἤδη ὄζει ist freilich nur ein Schluss aus der langen Zeit, die schon seit dem Begräbniss vergangen ist; aber es beweist auch, dass gegen die 19 40 bezeugte Sitte keine, der Fäulniss wehrende, Einbalsamirung vorgenommen worden war, s. jedoch zu 44. Es folgt 40 eine leise Rüge mit Rückbeziehung auf 4 (Ws) oder 23 25 (O. Htzm 256). Unklar bleibt 41 (zu ἦρεν τ. ὀφθ. vgl. 17 1), ob Bitte und Dank unmittelbar zusammenfallen (Thol) oder ob jene schon früher, etwa im Moment 4 (Kl) oder 11, statt hatte (Ws), oder aber dieser jener vorauseilte (Hgstb): sicher ist, dass ihm ein Vorausgefühl der Erhörung seiner Bitte beiwohnt, noch ehe Lazarus thatsächlich erweckt ist, Jes 65 24 (Thm 580). Unvermuthet ist ihm 42 diese Erhörung zwar nicht widerfahren: er für seine Person (ἐγὼ δέ) war ihrer sicher. Aber *um des Volkes willen, das umher steht,* hat er das Dankgebet 41 (dagegen nach O. Htzm 256 ein 22 vorbereitetes, in der Folge aber ausgefallenes) laut gesprochen, damit auf solche Weise die göttliche (also nicht dämonische Mc 3 22), Verursachung des Wunders ausser Zweifel gestellt werde: allerdings eine „Reflexion des Evglsten" (Lck,

vgl. dW) in Gebetsform. Da „wenigstens das ausdrückliche Dankwort seine Adresse mehr bei den Menschen sucht, als bei Gott“ (Km III 71), konnte von „Scheingebet“ (Br 192f), „Schaugebet“ (Weisse, EvG II 261) und Aehnlichem (Str 475f. Schlt 217. Christ, Die Lehre vom Gebet 1886, 39. X. König, La prière dans l'enseignement de Jésus 1888, 24) geredet werden; „auf die Umstehenden berechnet“ (Ws) bleibt es jedenfalls und die Ableitung des durchaus unsynoptischen Zuges aus der Idee des Logos, dessen Gebete selbstverständlich erhört werden, von vornherein erhört sind, um so sicherer, als auch die Kehrseite dazu nicht fehlt, dass Gott Jesu Gebete gleichfalls nur mit Rücksicht auf das Auditorium laut beantwortet 12 28 30. Der **43** huc foras Rufende theilt nach 5 25 29 zugleich die Kraft mit, dem Rufe zu folgen; s. zu Lc 8 54. Die Art wie **44** das Herauskommen des Lazarus geschildert wird, rechtfertigt die von der ganzen altchristlichen Kunst und allen patristischen Exegeten vertretene Vorstellung: das wunderhafte Hervorschweben einer Mumie, umgürtet mit κειρίαι = *Binden*, wie sie bei der Einbalsamirung den Hinzutritt der Luft abzuhalten bezwecken. Da aber Einbalsamirung 39 ausgeschlossen wird, scheint der modernen Exegese der Vorgang überhaupt glaubhafter zu werden, wenn man sich entweder den Todtenschmuck nur lose anliegend (d. h. Joh hätte schreiben sollen ἐνδεδυμένος σινδόνα) oder aber, was zu dem Text besser stimmt, statt des ganzen Körpers die einzelnen Glieder umwickelt vorstellt; vgl. die ὀθόνια bei der Bestattung Jesu 19 40. Während aber dieser sich 20 7 derselben bei der Auferstehung selbst entledigt, muss selbständige Bewegung des Lazarus erst ermöglicht werden: *Löset ihn und lasset ihn hingehen.* An dem Bericht ist somit nichts zu rationalisiren, nicht einmal im Sinne der sonst sich empfehlenden Bemerkung: noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur (Grotius).

Während in dem synopt. Lebensaufriss die Heil- und Wunderkräfte gerade gegen Ende der Laufbahn Jesu zur Neige gehen (s. zu Mt 4 24 19 2), stellt die johann. Erneuerung dieses Bildes ein Schlusstableau auf, in welchem diese ganze Wunderherrlichkeit auf's Höchste gesteigert und seine, die Fesseln des Todes brechende, Leben und Auferstehung spendende Macht ad oculos demonstrirt wird. Im Vergleich mit den synopt. Erweckungsgeschichten begegnet daher sofort dieselbe Steigerung, wie sie auch bezüglich des 38jährigen Gliederlahmen und des von Geburt an Blinden zu beobachten war. In der hier in Betracht kommenden Kategorie stellt die Erweckung des Töchterleins des Jairus, in ihrer Qualität als Erweckung aus dem Tode selbst noch fraglich (s. zu Mc 5 35 39 40 42), den Positiv, die von der Erweckung noch auf dem Bett zur Erweckung im Sarg und schon auf dem Weg zum Grab fortschreitende Geschichte von Nain den Comparativ (s. zu Lc 7 11), die Auferweckung des bereits begrabenen Lazarus den Superlativ dar (Br 191f, vgl. schon Iren. V 13 1). Dem entspricht auch die Steigerung vom Kind zum Jüngling, vom Jüngling zum Mann (Vkm 326). Und wie schon schriftstellerisch die Naingeschichte auf der Jairusgeschichte ruht, so die Lazarusgeschiche sowohl auf jener (Str 471—73. O. Htzm 29 120), wie auf dieser (Gfrörer, Urchristenthum III 312f. B. Bauer, Evglien III 165f; Christus und die Cäsaren 365 f). Die Personen der neuen Geschichte sind dem Lc entnommen und zu einer Familie verbunden. Die Schwestern sind anerkanntermaasen die Lc 10 38—42 geschilderten. Hinsichtlich des Lazarus aber leiten schon alte Spuren auf die Parabel Lc 16 19—31 (s. zu Lc 16 31). Der Arme, welcher begraben wird und nach der Ansicht des Reichen wieder auf die Erde zurückkehren soll, um die Brüder des letzteren zu bekehren, wird hier zum Helden einer Auferstehungsscene. In der Parabel steht er nicht auf, weil Abraham voraussieht, dass die auf Moses und die Propheten nicht Achtenden (Lc 16 30 = Joh 5 46) auch nicht glauben werden,

wenn Einer von den Todten auferstünde. Zur Bestätigung dieses Gutachtens geht hier ein Lazarus wirklich aus dem Grabe hervor. Jesus, der ihn erweckt, leistet, was selbst Vater Abraham nicht für thunlich erachtet hatte. Die Juden aber glauben doch nicht, sondern fassen erst jetzt recht den Entschluss, den Lebensspender selbst zu Tode zu bringen; so die ganze kritische Schule seit ZELLER, ThJ 1843, 89f. Zu diesem synopt. Material, welches die Staffeln bildet, darauf der 4. Evglst seine Höhe erstieg, kommen noch vereinzelte at. Reminiscenzen, theils aus jenen Erweckungsgeschichten, welche schon für die Snptkr maassgebend waren (s. zu Mc 5 34), theils überhaupt aus der poetischen Sprache des Buches Job und der Psalmen, darin Grab und Verwesung als Zusammenfassung aller Uebel, Rettung aus der Grube als Gipfel alles Heils erscheint (FREYTAG, Die hl. Schriften des NT 206—209). Aber auch die Analogie aller bisherigen Wunderbilder, die sich als Abschattungen ewiger Wahrheiten auf dem Spiegel der Zeitlichkeit erwiesen, führt darauf, auch dieses letzte als Veranschaulichungsmittel für das Wort 25 26 zu fassen. „Es ist die Summe der ganzen bisherigen jerusalemischen Predigt Jesu im Evglm, dass die Gläubigen Jesu den Tod nicht sehen, dass er ihnen das ewige Leben gibt. Diese Wahrheit gipfelt hier in dem Beweise der Thatsache" (Wzs, EvG 528). Daher in der Wirkung jenes Wortes auf die trauernde Schwester der Höhepunkt der Erzählung schon erreicht ist, s. zu 26 27. Hier machen daher auch die Versuche Halt, die unserer Erzählung einen Anhaltspunkt in der Erinnerung an wirklich Vorgefallenes, an ein Gespräch mit den Schwestern über den Todesfall u. dgl. verschaffen (WEISSE, EvG II 262—66. HANNE, Der Geist des Christenthums 1867, 132. WDT I 274—77). Reden wie 9 10 (WEISSE) oder 7—10 16 21—27 (WDT) können echt, Züge wie 35 36 geschichtlich sein, während der dogmatische Gesichtspunkt des Logosevglsten jenen 40 und diesen 33 eine, ihnen an sich fremde, Deutung aufgeprägt hätte. Hinfällig wird auch so gerade das Hauptereigniss selbst, welches zwar hier eng in den Pragmatismus der Leidensgeschichte verflochten erscheint, dagegen nirgends im synopt. Zusammenhang derselben eingeschoben werden kann. Bei den Snptkrn bilden der messianische Einzug, die That im Tempel, die Streitgespräche mit der herrschenden Partei vollkommen ausreichende Motive des Untergangs. Das Auftreten der sadducäischen Obrigkeit (BSCHL[2] I 281 II 413f) ist Mc 11 18 durchaus sachgemäss veranlasst durch die, in ihre Befugnisse direct übergreifende, Tempelreinigung. Denn auf letztere, nicht auf den Rechtstitel seines Messiasthums (BSCHL[2] I 279f II 429f), bezieht sich die Frage der Synedristen nach der Quelle seiner ἐξουσία; s. zu Mc 11 28. Aber dieses und alle damit zusammenhängenden Motive hat Joh schon verbraucht. Mit den „Juden" hat Jesus sich schon durch das ganze Evglm beständig auseinandergesetzt; den Tempel hat er bereits im Anfange seiner Laufbahn gereinigt; in Jerusalem ist er fast beständig gewesen, so dass ein feierlicher Einzug seine Bedeutung ganz verliert. Desshalb muss durch abermalige Erweckung der Sympathie der Menge eine jubelnde Einholung von Seiten des Volks motivirt werden, damit sich diesem, in der allgemeinen Tradition feststehenden, nicht zu umgehenden Zug auch hier die eigentliche Leidensgeschichte anschliessen könne. So „einer in Wahrheit nach allen Theilen schon zu Ende gegangenen Geschichte das Leben fristen" konnte nur ein wirkliches novum; und dieses völlig neue Ereigniss, diese neu eingesetzte Springfeder ist, als denkbar höchstes Zeichen, die Auferweckung des Lazarus in dem Nachbarorte Jerusalems. Wegen dieses „Grosswunders" (KM III 69f) eilt ihm das Volk jetzt entgegen 45 12 9 12—16, während andererseits die Obersten sich zu sofortigem Handeln entschliessen 46—53 57 12 10 11 17—19 (KM I 131 III 66. VKM 558). Ist es nun aber einerseits schlechterdings unmöglich, dass in einer so wohlgefügten, lückenlos voranschreitenden Erzählung, wie die Synopse sie von Jericho bis Golgatha leistet, ein Moment von so exorbitanter Bedeutung wie diese Auferweckungsgeschichte ausgefallen sei, dass zwar das bethanische Haus erwähnt, Lazarus aber wie absichtlich ignorirt werde, so bietet andererseits unsere Perikope, sobald man mehr als die Illustration zu 25 26 darin sucht, eine erdrückende Menge innerer Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, s. z. 12 34 37 39 44. Insonderheit hat man es anstössig und mit der Handlungsweise eines der Wirklichkeit angehörenden Wesens contrastirend gefunden, dass der johann. Christus Mitleid und Freundschaft zügele, um Todesnoth und Jammer als Demonstrations-

mittel einer theoretischen Wahrheit zu verwerthen (s. zu 17) und dem so herbeigeführten Todesfalle nachträglich zwar Thränen (s. zu 35), den aus gleicher Veranlassung fliessenden Thränen Anderer aber Grimm widme (s. zu 33); mehr fast noch, dass er nach eigener Erklärung nur aus Accommodation bete (s. zu 42). „Der rein ideale Charakter der Handlung schaut überall heraus“ (Km I 132), selbst das weniger ideale ἤδη ὄζει 39, davon man zunächst ähnlich berührt wird, wie auf den mittelalterlichen Darstellungen dieser Scene die stereotype Figur, welche sich die Nase zuhält — selbst diese Notiz dient nur zur Beglaubigung des τεταρταῖος γάρ ἐστιν für den orientalischen Hauptsinn. Aber wie derselbe Schriftsteller schon 5 21 25—29 die geistige Belebung der Welt in engsten Bezug auf die endliche Auferweckung gesetzt und unter Bildern, die letzterer gelten, beschrieben hat, so ist auch die Auferweckung des Lazarus sinnbildliche Vorausdarstellung der am Ende der Dinge bevorstehenden grossen Todtenerweckung (Ew, Hgstb, Str 470), und der sogar im Widerspruch mit anderweitigen Voraussetzungen betonte Umstand, dass Lazarus der Verwesung bereits anheimgefallen war, dient zur Gewähr der Glaubensgewissheit, dass dieses Verwesliche anziehen muss die Unverweslichkeit I Kor 15 54. Im Hinblick auf dieses letzte selige Ziel malt hier der Darsteller die Gestalt Jesu, um den das geliebte Bethanien, die Stätte des Friedens, sich in ein Todtenfeld verwandelt hat, der ergriffen von dem Schmerz des menschlichen Daseins, selbst weint, dennoch aber die Thränen zugleich von den Angesichtern der Weinenden wischt, indem er 4
einen über das Grab hinausliegenden Zweck der Krankheiten und Uebel in Sicht rückt, 11
den Tod zum Schlaf macht und 25 26 für Lebende und Todte das grosse Trostwort spricht, in welchem sich alle Momente des ganzen Berichtes im durchsichtigsten Lichte zusammenfassen (Br 247 f, Schlt 163, Schkl 422, Hsr IV 428, Thm 578 f, Pfl 721).

Todesanschlag des Synedriums. 11 45—57. Der Eindruck des Wunders 45 ist für die verständnissvollen Betrachter (θεασάμενοι) ein überwältigender, wie 2 23 4 39 8 30. Dagegen gehören τινές 46 nicht mehr zu den Gläubigen (als hätten sie die Obersten von der Messianität Jesu überzeugen wollen), sondern sind Denuncianten: also ein σχίσμα wie 7 43 9 16 10 19. Jetzt muss 47 noch das Synedrium (ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι wie 7 32 45 Mt 21 45) einen entscheidenden Schritt thun. Eben weil es sich von selbst versteht, dass etwas geschehe, steht der Indicativ (ποιοῦμεν) nach populärer Sprechweise (A. Btm 180). Das ὅτι kann „weil“ heissen, doch s. zu 2 18. Sie besorgen 48 für den Fall, dass sie die Dinge laufen lassen, ohne dass eingeschritten wird (οὕτως), das Volk werde ihn als messianischen König ausrufen (6 15, vgl. 18 33 19 12), worauf die Römer einrücken und das bürgerliche Regiment des Synedriums aufheben würden. Allerdings ist αἴρειν mit dem Gen. der Person, welcher etwas genommen wird, sonst nur in dichterischem Gebrauch; desswegen wird man es aber nicht = zerstören (gewöhnliche Ausl.), sondern den Gen. als possessivus zu nehmen haben, der mit dem Nachdruck des Egoismus voransteht (Mr-Ws). Mit dem Ausdruck ἔθνος (das durch Abstammung zusammengehörige Volk, die Nation, wie Lc 23 2 Act 10 22) wechselt schon 50 λαός (das theokratisch organisirte Volk); ὁ τόπος aber kann im Sinne des Evglsten Land oder Stadt, im Sinne des Redenden speziell auch der Tempel sein als die eigentliche Centralstätte und Sitz der Hierarchie, s. zu Act 7 7 und das Citat zu Mc 2 27. Wenn dann εἷς τις = unus quidam mit Namen Kaiphas (s. zu Mt 26 3) 49 und 51 18 13 *der Hohepriester jenes Jahres* heisst, so lässt sich eine solche Bezeichnungsweise ungezwungen nur erklären unter Voraussetzung eines Leserkreises, welchem die Benennung des Jahres nach dem unter dem Titel eines ἀρχιερεύς fungirenden Asiarchen (s. zu Act 19 31) geläufig war (Mommsen 318). Genaueres Wissen könnte darum dem Verf. selbst immerhin vorbehalten bleiben. Was Kaiphas seinen Collegen vorwirft, ist Mangel

an Scharfblick, während er selbst sich darauf etwas einbildet, zu wissen, dass in solch kritischem Augenblicke kleinliche Bedenken zurücktreten müssen vor der durchschlagenden Erwägung, die 50 freilich sie nicht anstellen (λογίζεσθαι, urtheilen): nicht schaden könne es, sondern sogar nützen, dienlich sein, dass u. s. w. Die Parallele 18 14 zeigt, dass ἵνα ἀποθάνῃ hier wie 16 7 die Infinitivconstruction vertritt. Wenn Kaiphas einen an sich richtigen, dem damaligen Judenthum vielleicht geläufigen (vgl. Edersheim II 326. Delff, Beiträge 31), Grundsatz im Sinne selbstsüchtiger Politik geltend machte, so that er 51 solches nicht ἀφ᾽ ἑαυτοῦ (vgl. 7 18 ἀ. ἑ. λαλεῖν), sondern Gott legte ihm die Aeusserung auf die Zunge: eine pragmatische Glosse des Joh über die verhängnissvollen Worte des Kaiphas, der unwillkürlich und unbewusst weissagte, s. zu 12 7 35. Solche Weissagung durch Doppelsinn kommt bei Jesus selbst vor 17 12 = 18 9, vielleicht auch 2 19 12 33 15 20. Im Priestercodex gilt der Hohepriester als Organ der göttlichen Mittheilung, als Einholer und Uebermittler göttlicher Orakel vermöge der Urim und Thummim Ex 28 30 Lev 8 8 Num 27 21. Obgleich letztere bei Josephus, Ant. III 8 9, der Vergangenheit angehören und überhaupt dem nachexilischen Hohepriesterthum gefehlt zu haben scheinen (Baudissin, Geschichte des at. Priesterthums 140 f), schliesst sich Joh, wie auch Philo (De creat. principum 8) thut, an die pentateuchische Bestimmung an. In diesem denkwürdigen Jahre, da der Herr starb, schien ihm jenes hohepriesterliche χάρισμα nochmals aufzuleben: ὅτι besser mit „weil“ (Ws), als mit „dass“ (Gdt) zu übersetzen. Jesus starb ὑπὲρ τοῦ ἔθνους = in commodum populi, wie ja diesem zunächst auch sein ganzes Auftreten zu Gute kommen sollte. Aber 52 der Zweck seines Todes reicht noch weiter, sofern sein Tod und seine Erhöhung nach 10 16 12 24 auch den Anschluss der Heidenwelt an die christl. Gemeinschaft zur Folge haben sollen. Die zum Empfang der Gotteskindschaft Bestimmten unter den Heiden heissen proleptisch und unter dem Gesichtspunkt der Prädestination schon jetzt *Kinder Gottes* (vgl. 3 21 die die Wahrheit thun, 6 37 39 17 6 9 die ihm der Vater gibt, 8 47 die aus Gott oder 18 37 aus der Wahrheit, nicht aber 15 19 17 16 aus der Welt sind), und zwar mit einem an die israelitische Diaspora erinnernden Ausdrucke *die* unter verschiedenen Völkern *zerstreuten:* also eine Art von Naturgnade (vgl. Pfl 751), von unbewusstem Christenthum (vgl. Ritschl II³ 39). In Folge dieses maassgebenden Votums gedeiht 53 der schon 5 18 7 1 19 25 32 45 8 40 59 10 31 11 8 16 feststehende Entschluss, den gefährlichen Gegner zu Tode zu bringen, jetzt zu planmässigem Vorgehen der Behörde: *seit jenem Tage hielten sie Berathschlagungen,* fast wie in permanenter Sitzung, s. zu Mt 26 57. Jetzt hört daher 54 für Jesus das ἐν παρρησίᾳ εἶναι 7 4 definitiv auf. Er zieht sich ein letztesmal zurück *auf das Land* (χώρα = rus im Gegensatze zu Jerusalem), und zwar *in die Nähe der* judäischen *Wüste.* Das Städtchen Ephraim (D hat Sepphoris) nennt Jos. Bell. IV 9 9 neben Bethel; es heisst im Onomasticon des Eus. (richtiger Text bei Lagarde) und Hier. Ephraea und wird 20 Meilen (gegen 30 Kilometer) nördlich von Jerusalem verlegt (121 228 254 257). Jetzt aber naht 55 das letzte Ostern, vgl. 2 13 6 4. Vorher *zogen Viele vom Lande hinauf nach Jerusalem, um sich zu heiligen,* d. h. bei Zeiten von verschiedenen levitischen Unreinigkeiten durch Waschungen, Opfer u. dgl. zu reinigen, um Ostern feiern zu dürfen; vgl. 18 28 Num 9 10 II Chr 30 17 18. Auf dem Tempelplatze 56, wo man ihn sonst zu sehen gewohnt war, verhandelt man die Fragen:

Was dünket euch? Etwa *dass er* um der nunmehr energisch auf ihr Ziel lossteuernden Hierarchen willen *gewiss nicht auf das Fest kommen werde?* Aehnlich 7 11. Nur zur Orientirung über die Situation dient die Notiz 57, wo übrigens allein bei Joh ὅπως steht, nachdem freilich das sonst dafür gebräuchliche ἵνα unmittelbar vorangegangen war.

In dem Aufenthalte zu Ephraim zwischen Sichem und Jerusalem scheint die Samariterreise des Lc nachzuwirken, nur dass auf dieser so eröffneten Strasse nach Samaria Ephraim noch etwas zu nahe bei Jerusalem zu liegen kommt, um wirklichen Schutz zu gewähren (Km III 7f 64). Andererseits wollte man hier auch Berührung mit der synopt. Reise durch das gleichfalls an der Wüste gelegene Jericho finden. Möglicher Weise soll aber Jesus nur augenblicklich entfernt und so der nöthige Raum gewonnen werden, um zwischen dem Todesbeschlusse und seiner Ausführung einen letzten Lebensabschnitt unterzubringen. Dass bei dieser Gelegenheit der Oberpriester die Wahrheit von Jesu Opfertod aussprechen muss, sieht zwar aus wie zurechtgelegte Geschichte (Vkm 558), könnte aber doch auf einer, in der Christenheit schon cursirenden, Ueberlieferung beruhen (s. Einl. III 3). Gewiss ist nur, dass der Bericht die anders geartete synopt. Darstellung Mc 14 1 2 = Mt 26 3—5 = Lc 22 1 2 ersetzt, welcher zu Folge etwas später, unmittelbar vor Beginn der Festwoche beim Hohepriester eine Berathung statt hatte. Beiderorts befürchtet man Aufruhr des Volkes, beiderorts fasst man den Beschluss, den Feind zu tödten, was 53 und Mt 26 4 mit den gleichen Worten erzählt wird; vgl. auch dieselbe Folge der Worte ἐζήτουν, ἔλεγον, μή und ἑορτήν 56 und Mc 14 1 2 (O. Htzm 9f 33). Nachdem so der Evglst auch in diesem Cyklus, wie im früheren 7 32 45—52, eine Synedrialsitzung angebracht hat, lässt er die letzte und entscheidende Mc 14 55—64 = Mt 26 59—66 dafür aus (Km III 357).

Die Todesweihe in Bethanien. 12 1—8. Die Erzählung kehrt 1 mit οὖν über 11 55—57 zu Jesus zurück, welcher wieder in Bethanien eintrifft *6 Tage vor Passa:* πρό ist construirt, wie sonst ἀπό, s. zu 11 18. Je nachdem man den Ausgangspunkt vom 13. Nisan (vgl. 13 1) exclusive oder inclusive oder vom 14. oder gar vom 15. nimmt, geräth man auf den 7. (Schz), 8. (Ws), 9. (Interesse an Herstellung der Karwoche bei O. Htzm 33 116 152f) oder 10. Nisan (Interesse am typischen Verhältniss der Gesetzesbestimmung Ex 12 3, der zu Folge an diesem Tage die mangellosen Passalämmer ausgesucht werden mussten, bei Hgf, Br, Schlt, Hsr, Thm 587). Ist Christus am Freitag den 14. Nisan gestorben, so ist der 8. ein Sabbat, wozu weder ἦλθεν hier, noch das 12 von ἐπαύριον Berichtete stimmen will. Die beiden ersten Möglichkeiten fallen somit weg. Abermals erscheint die bethanische Familie und wird 2 insonderheit Martha nach Lc 10 40 als διάκονος (s. zu Lc 4 39), eben damit aber auch als Hausherrin (s. zu 11 5) charakterisirt, während Lazarus nur *Einer von den mit ihm zu Tische Liegenden* heisst, also Gast ist, ohne Zweifel weil als Wirth Simon Mc 14 3 = Mt 26 6 = Lc 7 40 43 44 zu denken ist. Maria aber, die Lc 10 39 zu Jesu Füssen sitzende, salbt 3 seine Füsse mit μύρον νάρδου πιστικῆς, um sie mit ihren Haaren wieder abzutrocknen: jenes nach Mc 14 3, dieses nach Lc 7 38 44 46 — eine unglückliche Combination, da, selbst wenn die Salbung (nicht etwa mit Oel, sondern mit Narde!) der Füsse, statt des Hauptes Mt 26 7, als ausnahmsweise Demuthshandlung der Sünderin Lc 7 37 denkbar sein soll, doch gerade hier nicht die Sünderin, sondern Jesu sinnige Freundin handelndes Subject, und was abgetrocknet wird, selbst Lc 7 38 nicht die Salbe ist, die vielmehr bleiben soll, sondern die Thränen, welche, wie auch das Küssen, bei Joh fehlen; Zuthaten sind die vielleicht aus der Kostenrechnung erschlossene Quantitätsbestimmung und der, die Ausbreitung des Evglms in der ganzen Welt Mc 14 9 = Mt 26 13

symbolisirende, Zug *das Haus wurde erfüllt von dem Geruch der Salbe.* Anstatt der murrenden Jünger Mc 14 4 = Mt 26 8 wird 4 der Eine Judas genannt und wie 6 64 71 charakterisirt; seine Worte 5 sind aus Mc 14 5 (vgl. τοῦτο τὸ μύρον), nur dass aus „über 300“ einfach 300 wird. Eine weitere Zuthat 6 motivirt diese Bemerkung mit Hinweis auf die Rolle des Judas als Träger der Opferbüchse (über γλωσσόκομον, eigentlich γλωσσοκομεῖον, s. Hatch, Essays in biblical Greek 42f), worin die Beiträge der Freunde für die Bedürfnisse der kleinen Gesellschaft gesammelt wurden; s. zu Act 2 44, dagegen Km II 284 III 230. *Was* hier *eingeworfen wurde,* das *trug Judas,* aber wohl nicht = portabat (gewöhnliche Ausl.), sondern wie 20 15 = abstulit (Orig). Jesu Erklärung Mc 14 8 = Mt 26 12 würde 7 nur leichte Modification erfahren bei rec. „auf den Tag meines Begräbnisses hat sie es aufbewahrt“. Liest man aber mit den ältesten orient. wie occid. Zeugen statt τετήρηκεν vielmehr ἵνα . . . τηρήσῃ, so will Jesus sagen, sie, die heute seine Füsse gesalbt, solle das Uebrige nicht etwa den Armen geben, sondern *aufbewahren* (τηρεῖν wie 2 10) *auf den nahen Tag,* da sie in Fortsetzung solches Thuns seinen Leichnam zur Vornahme *des Begräbnisses* werde salben können; vgl. 19 40. Den synopt. Grundgedanken, dem zu Folge der That prophetische Bedeutung zukommt, hätte sonach Joh verfehlt (O. Htzm 11), es sei denn, dass man den Aorist in präteritalem Sinne nehme: damit sie aufbewahrt habe. Für letzteres spricht, dass dann αὐτό, wie in rec. = τὸ μύρον, nicht wider den Zusammenhang nur den Rest desselben bedeuten würde. Aber um den betreffenden Gedanken auszudrücken, wären ja die Formen τετηρήκῃ oder τετηρηκυῖα ᾖ zu Gebote gestanden (O. Htzm 12). Die Bemerkung 8 = Mc 14 7 = Mt 26 11 reproducirt Joh um so lieber, als darin im Gegensatze zu der phantasielosen Moral des Judenthums das Bedürfniss des persönlichen Christuscultus zum Rechte kommt (Str 528).

Wie sonst, so geht auch bei Erneuerung von Mc 14 3—9 = Mt 26 6—13, bzw. Lc 7 36—50, Joh der Gesellschaft der Aussätzigen (daher kein Σίμων ὁ λεπρός) und Sünder (keine ἁμαρτωλός) aus dem Wege und bleibt, da auch das Haus eines Pharisäers Lc 7 36 keine passende Localität für die Christusfamilie abgibt, bei der κώμη Lc 10 38 stehen, aber nicht mehr bei der anonymen, sondern s. zu 11 1. Ein Weib, von dem Mc 14 9 = Mt 26 13 galt, konnte ohnedies nicht namenlos bleiben. Aber nicht in der Magdalenerin (s. zu Lc 7 37 8 2), sondern in der bekannten Schwester der Martha lehrt Joh sie wiedererkennen, welche ja auch Lc 10 41 42 gegen eine ähnliche Klage in Schutz genommen wird. Im Uebrigen hält Joh nur die Oertlichkeit und den allgemeinen Hergang aus der älteren Form der Erzählung fest, die Zeitbestimmung dagegen differirt um 3—4 Tage von Mc 14 3 = Mt 26 6. Doch geht die Synedrialsitzung Mt 26 3 4 auch Joh 11 49 53 unmittelbar vorher und der Mc 14 10 11 = Mt 26 14—16 unmittelbar folgende Verrath des Judas wird Joh 4—6 mit seiner psychologischen Wurzel in den Vorgang selbst verpflanzt (s. zu Mc 14 10). Damit ist also der synopt. Zusammenhang trotz der Antecipation anerkannt.

Der Einzug in Jerusalem. 12 9—19. Während bei den Snptkrn Jesus, von Jericho kommend, an Bethanien vorüber direct nach Jerusalem zieht, lässt Joh, Jericho ignorirend, ihn in Bethanien übernachten. Dieses war nun einmal eine Hauptstation des Wirkens Jesu geworden vermöge des Wunders, von dessen Realität die Juden sich überzeugen wollen (Ldt), welche 9 nach Bethanien eilen, während 10 *die Hohepriester darüber berathschlagten* gleich 11 53, wie auch Lazarus, *um desswillen* 11 *Viele sich entfernten,* der Anziehungskraft der Wundermacht folgend gleich 11 45, zum Tode zu bringen wäre. Während

nach den Snptkrn das festfeiernde Volk mit Jesus einzieht und seinen Triumphzug bildet, ist es 12 schon in Jerusalem angekommen und zieht in Gemeinschaft mit Jerusalemiten gleich am Tage der Ankunft Jesu in Bethanien, mehr noch 13 am andern Morgen *heraus, ihm entgegen.* Aus dem synopt. Laub werden *die,* in der Ueberlieferung bereits feststehenden (O. HTZM 14), *Palmzweige,* mit welchen man Könige, Sieger, Helden empfängt I Mak 13 51; die Lulabin des Laubhüttenfestes Lev 23 40, für welches überhaupt derartige Prozessionen sonst allein bezeugt sind. Aber auch die triumphirende Gemeinde trägt Palmen Apk 7 9 (THM 593f. O. HTZM 163). Der Lobgesang selbst ist aus Mc 11 9 mit einem der Erinnerung an Lc 19 38 entstammten Zusatz. Um nun aber auch das Citat aus Mt 21 5 reproduciren zu können, wird 14 das Besteigen des Esels Mt 21 2 7 nachgebracht; auch der Ausdruck εὑρών schliesst sich so gut wie ἐκάθισεν ἐπ᾽ αὐτό einfach an den gemeinsamen Bericht Mc 11 2 4 7 = Mt 21 2 7 = Lc 19 30 32 an. Auf diese Weise geräth die synopt. Notiz, wornach Jesus das Reitthier bestellt hat, in Wegfall und erscheint die Hingabe Jesu an den allgemeinen Enthusiasmus mehr durch die Gelegenheit veranlasst, aber zugleich mit göttlicher Nothwendigkeit eintretend, damit die 15 mit einer, an Mt 21 5 („Tochter Zion") erinnernden, sonst aber nach Jes 40 2 Zph 3 16 gebildeten, Einleitung citirte Stelle Sach 9 9 in Erfüllung gehen könne. Insofern wird allerdings die messianische Demonstration von ihm auf die jerusalemischen Festgäste übertragen. Sonst aber zeigt gerade der echt johann. Zusatz 16, vgl. 2 22 7 39, wornach den Jüngern ταῦτα, d. h. die Bedeutung der Weissagung damals nicht zu Bewusstsein gekommen, wohl aber nach der Verherrlichung Jesu ihnen der Sinn aufging für das, was *sie ihm gethan,* indem sie nämlich als unbewusste Werkzeuge einer göttlichen Fügung den Esel herbeischafften, ihre Kleider auf ihn legten und dem Meister einen feierlichen Einzug bereiteten, dass dem Joh noch gegenwärtig war, was vor dem Punkt, wo er einsetzt, seine Vorgänger Mc 11 1—7 = Mt 21 1—7 = Lc 19 29—35 erzählt hatten. Er seinerseits wiederholt dies nicht mehr, so dass die ganze Eigenart seiner neuen Motivirung der Scene erst wieder am Schlusse hervortritt. Falls hier 17, wo οὖν über die Zwischenbemerkung zur Geschichte zurückführt, mit ℵAB rec. ὅτε zu lesen wäre, würde von dem ὄχλος 12 18 ein anderer ὄχλος in Bethanien unterschieden (O. HTZM 13), *welcher bei ihm war, als er den Lazarus erweckte* 11 42, während die LA ὅτι seit D diese Thatsache im Anschlusse an den Eingang 9—11 nur bezeugt werden lässt. Insonderheit wird 12 motivirt durch 18 *darum ging ihm auch das Volk entgegen, weil nämlich* u. s. w., wie 10 17. Ein voller Glaube war es also noch keineswegs, welchen die Erregung über das Lazaruswunder hervorgerufen hatte. Aber genug immerhin, um 19 *die Pharisäer* zu dem verzweifelten Geständniss zu bringen: *Ihr sehet, dass ihr nichts zu Wege bringet* (ὠφελ., anders als 6 63)*; siehe die Welt* (s. zu 7 4) *ist* soeben *hinter ihm hergezogen*: Erneuerung von Lc 19 48 ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων. Stehen die Aussichten seiner Gegner so schlimm, so kann es um so mehr nur sein eigener Wille, seine eigene That sein, wenn er gleichwohl ihren Anschlägen erliegt (KM III 96).

Wesentliche und unausgleichbare Differenz bleibt, dass der Einzug bei den Snptkrn 3 oder 6 Tage vor der Salbung, dagegen hier am 10. oder 11. Nisan, am Tage nach der Salbung statt hat, so dass über Nacht die Kunde von der Nähe Jesu in die Stadt dringen konnte 9, wodurch wieder 12 18 die feierliche Einholung durch die Festgäste veranlasst wird. So-

hängt auch hier noch Alles am Lazaruswunder, welches sofort in der neuen Umrahmung unserer Perikope 9—11 17 18 wieder vorkommt und als Motiv ausgebeutet wird, d. h. die Menge, welche hier den König von Israel feierlich einholt, aus den Mauern Jerusalems bringen muss (S. 159), während im schneidenden Contrast damit die Jerusalemiten Mt 21 10 11 dem Jubel der Begleiter Jesu mit Verwunderung zusehen und fragen, wer der sei, welchem das Alles gilt. Die johann. Darstellung leidet aber auch in sich selbst an dem Gebrechen, dass frühere Einzüge Jesu feierlichkeitslos verliefen, der jetzige aber, selbst als letzter Versuch betrachtet, zu spät kommt, nachdem Jesus schon am Laubhüttenfest mit dem Volke in Jerusalem gebrochen hat.

Die Nachfrage der Griechen. 12 20—36. Die *Griechen* 20 (vgl. 7 35) sind wie der Eunuche Act 8 27 beschrieben; s. auch zu προσκ. Act 24 11; also Proselyten im weiteren Sinne (Wzs, ApZt[2] 523. Km III 109). Sie hatten messianische Hoffnungen laut werden hören, messianische Demonstrationen gesehen; jetzt wollen sie 21 den Messias auch kennen lernen (ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν, wie Zakchäus Lc 19 3) und wenden sich desshalb an *Philippus aus Bethsaida* (s. zu Lc 9 10; Galiläa ist freilich eine Ungenauigkeit, doch heisst auch der Gaulaniter Judas „der Galiläer") mit der Höflichkeitsanrede κύριε, vgl. 20 15. Philippus 22 legt die Sache dem Andreas vor (Bengel: cum sodali audet), und die beiden Apostel mit griech. Namen vermitteln das Begehren der Griechen bei Jesus. Philippus insonderheit gilt bei Polykrates von Ephesus als ein Apostel Kleinasiens (s. zu Act 8 5) und Andreas spielt in der Entstehungsgeschichte des 4. Evglms im Canon Muratorianus eine Rolle (s. zu 21 24). Demnach scheinen geschichtliche Erinnerungen an die Anfänge der christl. Sache in Kleinasien im Hintergrunde zu stehen (Wzs 484 523f), aber auch die Verwechslung des Evangelisten Philippus mit dem Apostel schon hier zu beginnen (Stölten, JpTh 1891, 150f 159). Jesus freut sich zwar 23 der Kunde, aber zugleich damit tritt der Gedanke an seinen bevorstehenden Tod in den Vordergrund seines Bewusstseins. Der Wunsch der Heiden erscheint als Antecipation des reichen Ertrages, welchen erst sein Tod zu erwirken vermögen sollte, s. zu 10 16. Im Vorgefühl der Katastrophe antwortet er den Jüngern: *die Stunde,* von welcher 2 4 7 6 30 8 20 als von einer bevorstehenden gesprochen worden war, *ist* nun wirklich herbei *gekommen,* der Höhepunkt des Wirkens ist erreicht, vgl. 13 1 17 1. Auch 11 9 beherrscht ein chronologischer Determinismus die Erdenwallfahrt des johann. Christus. Was der Wendepunkt bringen soll, ist wie 13 1 16 2 32 als göttliche Bestimmung seines Eintretens vorgestellt: *dass des Menschen Sohn verherrlicht werde* im Sinne von 7 39. Das in der Nachfrage der Griechen zu erkennende Vorspiel der künftigen allgemeinen Anerkennung weist ihn aber auch auf den Weg hin, darauf er jener Verklärung entgegengehen wird; es wird zum Memento mori. Daher die Mischung von Freude und Wehmuth hier und 24: das ersterbende Saatkorn ist ein, an die Sprache der Demeter-Mysterien erinnerndes (Ldt, Gdt, Thm, O. Htzm 75 120f 258; vgl. E. Pfl, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus 377), Bild für den fleischgewordenen Logos, sofern derselbe die Beschränktheit seiner sinnlichen Erscheinungsform wieder abstreift, der Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα Rm 9 5 zum κύριος = τὸ πνεῦμα II Kor 3 17 wird. *Erstirbt das Weizenkorn* nicht (aus I Kor 15 36 37), *so bleibt es* αὐτὸς μόνος (wie 6 15), *für sich allein,* ohne Fähigkeit, Leben zu entbinden und mitzutheilen. Bisher war in der äusserlich nationalen Erscheinung des Juden 4 9 eine Schranke für Jesu Verherrlichung unter den Heiden gegeben (Ws, Lehrb. 122). Wenn aber das Gefäss zerbrochen sein wird, kann der Duft der Narde das ganze Haus

erfüllen, s. zu 2 12 12 3. Wie 10 16 11 52 setzt Christus seine Verherrlichung hier in die extensiv fortschreitende, immer neue Kreise bildende Wirksamkeit, in den Universalismus seiner Sache; die Synopse lässt nur eine ausnahmsweise und schwer erfolgende Durchbrechung des ursprünglichen Programms zu (s. zu Mc 7 27 = Mt 15 26). Genau wie sich an die Leidensweissagung Mc 8 31 der Hinweis auf den Leidensweg der Jünger 8 34 reiht, so erscheint **25** der Spruch Mc 8 35 = Mt 16 25 10 39 = Lc 9 24 17 33. Wie sein, so ist auch der Seinigen Beruf, ihre ψυχή, sofern sie Trägerin des sinnlichen Lebens ist, abzutödten, als das Unwürdige und Schädliche abzustossen (μισεῖν aus Lc 14 26), damit dieselbe ψυχή, sofern sie zugleich Trägerin des, auf Grund des sinnlichen erstehenden, geistigen Lebens, Name für das „Ich" ist, um so sicherer erhalten bleibe; s. zu Mt 10 39. An die Mahnung reiht sich **26** ein Wort der Verheissung an für diejenigen, die sich in seinem Dienste vor die Alternative gestellt sehen, ihr Leben zu lieben oder zu hassen. Jenes bedeutet Befriedigung des sinnlichen Lebenstriebes, dieses dagegen hat zur positiven Kehrseite die Hingabe an die Zwecke und Interessen Anderer, also das Dienen, wie Jesus selbst Mc 10 45 = Mt 20 28 gekommen ist, zu dienen und sein Leben für Andere zu lassen. Der Aufforderung zur Nachfolge entspricht Mc 8 34 = Mt 16 24, und die Verheissung selbst τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ ist die johann. Form von Mc 8 38 = Mt 10 32 33, ruht daher auf dem gleichen Princip der Aequivalenz wie Lc 12 37 14 11 (Ws, Lehrb. 174). Aus der Zukunft versetzt sich **27** der Redende in die Gegenwart vermöge einer plötzlichen, an Lc 12 50 erinnernden, Wandlung der Stimmung. Eben die ψυχή, welche 25 gehasst werden soll, empfindet dies schmerzlich; daher hier nicht, wie 11 33 13 21, πνεῦμα Subject ist. Befremdet über dieses plötzliche Umschlagen des einen Poles in den Gegenpol (s. zu 23) steht Christus einen Augenblick still und verneint alsdann die Frage, die in ihm wie im Gefolge eines Todesschauers aufgestiegen war. *Vater, rette mich aus dieser,* im Zusammenhang mit 23 24 schon als anbrechend gedachten, Leidens-*Stunde:* von dieser Frage (so, nicht als wirkliches Gebet, schon die griech. Ausl.) gilt dasselbe, was auch von der anderen Reflexion in Gebetsform 11 41 42. Aber der bevorstehende Todeskampf muss ausgefochten und der Sieg verkündet werden. Das Werk darf nicht unvollendet liegen bleiben. Er ist *dazu in diese Stunde gekommen,* um was sie bringt über sich ergehen zu lassen. So findet er rasch den Faden, welcher aus dieser plötzlich ihn überkommenden Anwandelung in Sicherheit bringt und zur gewohnten Stille und Ruhe zurückleitet. Nicht um seinen Tod bittet er, sondern **28** um die Verherrlichung des Namens Gottes, die eben dadurch erfolgen wird, dass Christus in der Kraft Gottes und zum Beweise, dass „Gott also die Welt geliebt hat" 3 16, „diese Stunde" besteht. Damit ist die ταραχή überwunden, und *eine Stimme vom Himmel* bezeugt den Sieg: *sowohl verherrlicht habe ich* durch das bisherige Wirken Jesu, *als auch verherrlichen werde ich* im bevorstehenden Tode. Wo man sich um den Erweis der äusseren Geschichtlichkeit der hier berichteten Vorgänge abmüht, besteht immer noch Neigung, diese Stimme nach **29** auf einen Donner zurückzuführen, welcher in das Gebet Jesu eingefallen, von diesem selbst aber und dem anwesenden Volke auf verschiedene Weise gedeutet worden sei: das plötzliche Eintreten des Schlages (oder vielmehr zweier, sich unmittelbar folgender Schläge, wegen des Doppelinhaltes der Stimme) habe Einige auf die Meinung gebracht, es müsse eine höhere Bewandtniss damit haben

(Hgstb, Ws, Bschl[2] I 293). Aber die Anhaltspunkte liegen theils in der Auffassung des Donners als einer Rede Gottes Ps 29 3—9 Job 37 4, theils in der synopt. Stimme bei der Verklärung Mc 9 7 = Mt 17 5 = Lc 9 35. Auch Christus selbst bestätigt 30, dass etwas Ausserordentliches, aber *nicht um meinetwillen* (s. zu 11 42) *geschehen ist, sondern um euretwillen,* die ihr wissen sollt, dass Gott euch nahe gewesen. Denn 31 der Moment ist entscheidend, sofern die mit dem Auftreten des Sohnes Gottes in der Welt begonnene κρίσις 3 19 5 22 24 30 jetzt mit seinem Tode ihren Höhepunkt erreicht. Wie aber dieser Tod auch 14 30 als ein Attentat des Teufels dargestellt wird, welches freilich misslingt und auf seinen Urheber zurückfällt, so *wird* auch hier *der Fürst dieser Welt* (שַׂר הָעוֹלָם heisst er in der Sprache der Rabbinen als Beherrscher der Heiden, vgl. II Kor 4 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου und s. zu Lc 4 6) aus diesem seinem bisherigen Herrschaftsgebiete (s. zu 7 7) *hinaus* (Chrys und Cod. it lesen κάτω, als handle es sich um den Himmel nach Lc 10 18 Apk 12 7—12) *geworfen werden,* nachdem ihm in der Weise des strengen Rechtes sein Urtheil gesprochen ist 16 11. Angedeutet ist ein transcendenter Vorgang in der Geisterwelt, in Folge dessen die bisher siegreich gewesene Macht des Bösen in Ohnmacht verwandelt wurde, so dass allerdings Kol 2 15 „in derselben Gedankenlinie liegen" dürfte (v. Soden, JpTh 1885, 695). In demselben Maasse aber, als des Teufels Macht schwindet, wächst das Gebiet des Sohnes Gottes, s. zu Mt 12 27 28 = Lc 10 18 11 19 20. Johann. Form dieses Gedankens ist 32, dass im Gegensatze zu der Beschränkung seiner irdischen Wirksamkeit auf Israel der Erhöhte sich, wie 10 16, in einer Machtstellung befindet, die es ihm ermöglicht, dereinst Alle, auch die Griechen 20 (dagegen אD it πάντα), in seine Gemeinschaft zu ziehen, wie 6 44 schon jetzt der Vater zu ihm zieht: also nicht das Bild des Fischers, wie die mittelalterliche Kunst ἕλκειν deutete, vgl. Martin et Cahier, Mélanges d'archéologie IV 118. Während aber dieses ὑψοῦσθαι jedenfalls den vollen Umfang des Begriffes voraussetzt (s. zu 3 14), hebt Joh auch 33 wieder als nicht zu übersehen die besondere Todesart hervor, welche ein Unterliegen in Form eines Erhöhtwerdens darstellt. Als Entfernung von der Erde versteht 34 auch das Volk den Ausdruck; eben darum können sie ihn nicht als Prädicat zu ihrem Messiasbegriff begreifen, der vielmehr als solches ein μένειν, d. h. am Leben Bleiben 21 22 zum Behuf ewiger Herrschaft nach Ps 110 4 Jes 9 6 Dan 7 13 14 erfordert, Schr II 457. Die Redenden citiren aber nicht sowohl das Wort 32 mit Bezug auf den Menschensohn 23, als vielmehr 3 14 und 8 28; s. auch zu 8 35. Ein vom Schauplatz seiner Thätigkeit scheidender, das ist ihnen ein sonderbarer, ein unverständlicher Menschensohn. Dass dieser Ausdruck einfach = ὁ Χριστός ist, wird hier vollends (s. zu 1 51) klar (Harnack, ZThK 199). Nun sind freilich Einwendungen gegen seinen Tod, als zur Zeit seines Lebens von den Juden, und zwar als Antwort auf eine an sich dunkle Rede, erhoben, undenkbar (Wzs 526). Demgemäss erfolgt auch keinerlei, etwa jenen Anstoss hebende, Antwort, sondern 35 vielmehr eine, mit dem Ernst des am Ziele Stehenden gesprochene, Mahnung (Mr-Ws). Noch einen Augenblick scheint für sie die Sonne, wie 7 33. Aus diesem Thatbestand wird eine doppelte Folgerung gezogen (O. Htzm 260). Die erste betrifft den Wandel, *wie* (dagegen rec. א ἕως, it vg dum), d. h. demgemäss dass ihnen das Licht noch scheint, wie 9 4 11 9; zu καταλάβῃ s. zu 1 5. Ist die Sonne erst vollends niedergegangen, so stehen sie wieder da als solche, die einen ziellosen

Lebensgang wandeln; vgl. I Joh 2 11 Hbr 3 7—4 13. Zweitens **36** gilt es zu glauben an das Licht; dann wird ihnen auch alles Andere licht, werden sie selbst *Söhne des Lichtes* im Sinne von Lc 16 8 Eph 5 8 werden. Damit schliesst sich für die Juden die Thür, Jesus aber zieht sich definitiv vom öffentlichen Schauplatz zurück, wie mit theilweiser Wiederholung von 8 59 bemerkt wird: Hinweis auf Bethanien also so wenig wie dort.

Nachdem die Tempelreinigung schon verbraucht war, musste der Einzug in Jerusalem einen andern Verlauf der Dinge einleiten. Die Unklarheit (dW, Neander, LJ 512) dieser „ungeschichtlichen, wenn auch geistreichen Neuheiten" (Km III 109) liegt nicht bloss in dem Spiel mit dem doppeldeutigen johann. Terminus 32 33, auch nicht bloss darin, dass die Griechen, nachdem sie Veranlassung zur Scene gegeben, gleichsam versinken, sondern mehr noch in der Unmöglichkeit, die folgende Rede mitten im Volksgedränge auf den Strassen Jerusalems gehalten zu denken, wogegen den wirklichen Hintergrund für Aussprüche wie 27 nach Mc 14 34 = Mt 26 38 die Einsamkeit von Gethsemane bildet. Der Sinn der Bitte 27 ist identisch mit Mc 14 35 ἵνα παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα, und der Selbstcorrectur 28 entspricht Mc 14 36 ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω: Joh antecipirt also, was er später nicht mehr verwenden kann (O. Htzm 30 156 259). Hier, nicht aber erst nach dem hohepriesterlichen Gebet, ist der Moment, da Jesus nach dem Gefühl des Evglsten sein menschliches Wollen überwunden haben muss. Den herkömmlichen Bericht aber mag sich der Leser oder Hörer der synopt. Perikope nach Anleitung dieser Erneuerung desselben zurechtlegen. Hatte schon Lc Züge aus der Gethsemanescene in die Verklärungsgeschichte übertragen (s. zu Lc 9 32), so bildet hier 23 der Gedanke der Verklärung geradezu den leitenden Gesichtspunkt. Schon 25 26 findet, was der Verklärungsgeschichte vorhergeht, Mc 8 34 35 38 = Mt 16 24 25, Verwerthung (ungeschichtlich selbst nach Ws); die als Gotteszeichen vom Himmel schallende Stimme 28 vollends hat nicht bloss in der Verklärungsgeschichte ihre Analogie, sondern den leitenden Gedanken dieser Geschichte selbst zum Inhalt, während der Engel, welchen 29 das Volk in jener Stimme reden hört, Lc 22 43 (vgl. Act 23 9) in Gethsemane dieselbe Aufgabe erfüllt, die gedrückte Stimmung Jesu in Triumphgefühl und Siegesgewissheit zu verwandeln. So hat sich aus verschiedenem synopt. Material ein kunstreiches Bild gestaltet, darin zunächst Gethsemane erscheint, freilich nur „in Gestalt eines flüchtigen Gewölks, aus welchem dann siegreich die Himmelsstimme und das gehobenste Selbstgefühl Jesu bricht" (Km III 109, vgl. 306), jene in Analogie zur synopt. Verklärung, dieses zu der „Stunde" Lc 10 21, da Jesus ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι, nachdem Lc 10 18 die Erinnerung an den Satanssturz vorangegangen war, wie 31. Demgemäss sind die Griechen Typen, wie die Samariterin (Schlt 282). Jedenfalls spielten sie in der christl. Gesellschaft, die der Evglst vor Augen hatte, eine solche Rolle, dass er sie in seinem Bilde nicht missen konnte (Vkm 176 319 461f), vielmehr mit der, von ihnen beabsichtigten, Huldigung als der weltgeschichtlichen Verklärung Christi das öffentliche Wirken desselben zum sachgemässen Abschlusse bringt (O. Htzm 75 105).

Das Resultat. 12 37—50. Eine Schlussbetrachtung über das Gesammtergebniss des öffentlichen Auftretens Jesu unter den Juden, d. h. über den geringen Erfolg desselben, wird **37** eingeleitet mit Rückblick auf *so viele* (wie 6 9 14 9 21 11; die Quantität erkennen auch die Juden an 7 31 11 47, während die Qualität 3 2 14 12 15 24 leiser berührt wird) *Zeichen*, die aber den erwarteten Erfolg nicht hatten, vgl. Ex 4 8 9. Plastischer Ausdruck der göttlichen Wundermacht ist **38** *der Arm des Herrn* in dem wörtlich aus Jes 53 1 LXX entnommenen Citat, wo ἀκοὴ ἡμῶν wie Rm 10 16 die von uns vernommene Botschaft ist, daher Lth: *unser Predigen*. Liegt schon in οὐκ ἐπίστευον ἵνα κτλ. 37 ein deterministisches Moment, so noch mehr in **39**, wo ἠδύναντο willkürlich mit ἤθελον erklärt wird (griech. Ausl.). Vielmehr beruhigt sich der Evglst selbst im Gedanken, dass eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volksbewusstseins nichts

Zufälliges sein kann: *darum,* weil in ihrem Unglauben jene Weissagungen sich erfüllten, *konnten sie nicht glauben,* worauf der Hinweis auf das geweissagte Verstockungsgericht jenen Grund näher exponirt; s. zu 5 16. Die Juden erfüllten mit ihrem Unglauben nur das prophetisch vorausverkündigte, also unabänderlich feststehende Verhängniss. Ueber das **40** nach synopt. Vorgange hier wiedergegebene Citat aus Jes 6 9 10 LXX s. zu Mc 4 12 = Mt 13 14 15 = Lc 8 10. Nur wird hier die Aufgabe des Propheten in Gottesthat umgesetzt; was dort durch den Propheten erst noch zur Ausführung kommen soll, das hat hier Gott durch den Messias bereits ausgeführt, ja letzterer erscheint geradezu als der Redende, wie aus καὶ ἰάσομαι hervorgeht, was entweder, wie eine grammatische, so auch eine sachliche Nachlässigkeit bedeutet oder aber einen beabsichtigten Subjectswechsel darstellt: Gott (nach Hgf, Einl. 711 725 wäre Subject vielmehr der Teufel, welcher der Heilsabsicht Gottes mit Erfolg entgegentritt, der Wirksamkeit des Logos Schranken setzt) *hat verblendet und verhärtet,* damit Christus die Augen und die Herzen nicht heile. Ursache dieser, in der Rolle des Messias gesprochenen, Weissagung war **41** prophetische Vision. Denn die Logosidee bringt es mit sich, dass der präexistente Christus zum Substrat aller Theophanie wird, vgl. I Kor 10 4 und Justin. Dial. 126; Apol. I 62 63. Die Propheten sind also von dem Urtheil 10 8 ausgeschlossen, weil sie ihre Wahrheitserkenntniss der erleuchtenden Wirksamkeit Christi selbst verdankten. Noch von ὅτι (dafür D it vg ὅτε) scheint καὶ ἐλάλ. κτλ. abzuhängen. Das doppelte αὐτοῦ bestätigt nur das angenommene Subject von ἰάσομαι. Doch folgt, um der Ehre des Christenthums nicht zu nahe zu treten, **42** die einschränkende Bemerkung: *gleichwohl glaubten doch selbst von den Häuptern Viele an ihn,* wie Nikodemus 3 1 7 50, Joseph 19 38, wozu 7 48 den Gegensatz bildet. Aber sie fürchteten das 9 22 angedeutete Schicksal. Es stehen sich **43** gegenüber die Ehre, die Menschen ertheilen, und die, welche Gott ertheilt 5 44. Statt ἤπερ = quam forte, welches die negative Kraft des blossen ἤ verstärkt, lesen ℵL ὑπέρ. Der zu **44** fortleitende Gedanke scheint zu sein, dass dieser Kleinglaube der zaghaften Minorität und jener entschlossene Unglaube der Majorität etwas um so Unbegreiflicheres und Verwerflicheres gewesen seien, als doch Jesus folgende Wahrheiten nachdrücklich und laut verkündigte, clamavit et dixit: also Fortsetzung der mit 37 anhebenden Reflexion des Verf. Jedenfalls passt ἔκραξεν, wie 1 15 7 28 37, nur auf ein öffentliches Reden, und doch ist Jesus seit 36 schon ἐν κρυπτῷ. Während aber der Form nach eine neue Rede eingeleitet wird (so die griech. Ausl.), folgt sachlich nur ein Summarium des schon Dagewesenen (so fast die ganze neuere Ausl., auch O. Htzm 105 138 260), eine Zusammenfassung des Selbstzeugnisses Jesu gegenüber nicht bloss dem Judenthum, um das es sich hier zunächst handelt, sondern der Welt, in die er als Licht gekommen ist (Wzs 521): „ganz zusammenhangslos, localitätslos und ohne einen neuen Gedanken" (Km III 109). Nur der erste Satz (= 13 20) ist wenigstens der Form nach neu, war aber der Sache nach (Christus fordert kein Vertrauen auf sich, das nicht zugleich Vertrauen auf Gott wäre) schon 5 36 37 7 16 8 19 42 da. Ebenso was **45** = 14 9 steht schon 1 18 6 40 8 19 10 30 38, was **46** schon 1 5 8 12 9 5 12 35 36 und was **47** (wo der doppelte Gen. wie 18 37 zu verstehen) schon 3 17 5 24 45 8 15; φυλάσσειν hier wie τηρεῖν 8 51 52. Etwas selbständiger steht **48** da mit Anlehnung an Lc 10 16 (daher ἀθετεῖν nur hier bei Joh). Was in letzter Instanz richtet, das ist nicht Jesus als

Person, sondern die in ihm vertretene Sache, sein Wort: daher ἐκεῖνος emphatisch und abschliessend. Verwandtes steht 3 18 5 45 8 50; wie sonach ὁ λόγος (so heisst der, hier personificirt erscheinende, Gesammtinhalt der Verkündigung Jesu 4 41 5 24 8 31 37 43 51 52 14 23 24 15 3 20) die Christen, so richtet 7 51 ὁ νόμος die Juden. Dagegen besteht 49 aus Reminiscenzen an 5 30 7 16 17 8 28 38 10 18, vgl. 14 10. Nachdem der λόγος, weil ihn der Vater (αὐτός = ipse) dem Sohne auszurichten befohlen, auf den Begriff der ἐντολή zurückgeführt war, wird 50 letzterer, wie 6 63 ersterer, gleichgesetzt mit ζωὴ αἰώνιος (I Joh 2 25), sofern die Gabe des ewigen Lebens unmittelbar mit dem Besitze und der innerlichen Aneignung des Gotteswortes zusammenhängt (O. Htzm 261). Da demgemäss Gottes ἐντολή von so wirksamer Bedeutung ist (οὖν), so kann auch Christus schlechterdings nicht anders, als Gottes Redner an die Welt sein, ähnlich wie 3 11 5 30.

Wenn Jesus sofort nach dem Einzug und der an ihn sich schliessenden Scene, mit den Griechen ἀπελθὼν ἐκρύβη v. 36, so wäre seine öffentliche Lehrwirksamkeit in Jerusalem in demselben Momente zu Ende gewesen, wo sie den Snptkrn zufolge erst beginnt (Km III 109). Gleichwohl rückt Joh auch wieder unvermuthet in die Nähe der Snptkr. Auch er hat 18 20 wenn nicht ein καθ' ἡμέραν κτλ. Mc 14 49, so doch, sichtlich in der Nachfolge der Synopse, ein πάντοτε ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται καὶ ἐν κρυπτῷ οὐδέν. Das passt allerdings nicht auf den letzten Aufenthalt, wie die eigene Relation ihn gestaltet, wohl aber auf den synopt. Bericht, wornach Jesus mehrere Tage über öffentlich thätig ist, um erst die letzten beiden Tage in Zurückgezogenheit zuzubringen (Km III 187. Dritte Bearb. 271 287 290). Wie nun aber Jesus nach Joh erst am 10. oder 11. Nisan einzieht, so hat Joh auch die Ereignisse der vorangegangenen Tage, namentlich die Tempelreinigung, zur Ausfüllung früherer Aufenthalte Jesu in Jerusalem verwendet.

Der apologetischen Harmonistik stellt sich die Aufgabe, den synopt. Gang der Ereignisse in den johann. Geschichtsrahmen einzugliedern. Ist das zur Noth noch möglich in Bezug auf den 1. Theil des 4. Evglms, so widerstrebt die Partie Cp 7—12 jedem derartigen Versuch durchweg. Denn während der Synopse zu Folge Jesus den Winter wahrscheinlich im Norden und Osten von Galiläa zugebracht hat (s. zu Mc 7 31 = Mt 15 29), jedenfalls im März wieder in Kapernaum ist (s. zu Mt 17 24), um dann in raschem Zug den Süden Palästinas aufzusuchen (s. zu Mc 10 1 = Mt 19 1) und frühestens am 7., spätestens am 10. Nisan in Jerusalem einzuziehen (s. zu Mc 11 11), hat er nach Joh (s. zu 7 2) den Umzug schon im October vollzogen, womit die geschichtliche Wirklichkeit nur in einer anderen Richtung, als schon im lucanischen Samariterabschnitt geschehen war, und aus nicht minder deutlichen Gründen verlassen ist (s. zu 7 13). Ebensowenig geht es an, den Bericht Mc 11—13 seines pragmatischen Zusammenhangs zu berauben und auszurenken, um für die johann. Darstellung des späteren Wirkens Jesu Raum zu schaffen. Den gefährlichen Zusammenstoss mit der sadducäischen Aristokratie rief nämlich sein messianischer Einzug in der Hauptstadt (den Bschl, LJ [2] I 284 einseitig nach Joh beurtheilt: „Jesus selbst hat sich dabei so wenig thätig, so sehr nur zulassend verhalten") und die daran sich anschliessende Tempelreinigung hervor, welche die Machthaber, weit entfernt davon, sie ganz in Ordnung zu finden, nur als Herausforderung empfinden konnten (vgl. oben S. 159). Demgemäss entbrennt sofort die Controverse über die Machtbefugniss Jesu (s. zu Mc 11 28), und es ist reine Willkür, ihr nicht bloss eine andere Beziehung zu verleihen, sondern auch die sich weiter daraus entwickelnden Streitverhandlungen zwischen Jesus und der pharisäisch-sadducäischen Gegnerschaft einige Monate früher anzusetzen (Bschl [2] I 252 279 f 387 II 345). Und doch schreitet gerade hier der synopt. Grundbericht mit ausdrücklicher und genauer Unterscheidung der einzelnen Tage in lückenloser Aufeinanderfolge der entscheidenden Ereignisse voran: es werden nämlich schon vor dem 12. Nisan (s. zu Mc 14 1 = Mt 26 1) 3—4 auf einander folgende Tage gezählt (s. zu Mc 11 11 20 = Mt 22 33). Die Geschichte dieser letzten Tage bildete den Ausgangspunkt und ältesten Kern aller evang. Berichterstattung (s. Einl. zu Synopt. II 4); daher der Eindruck der Ueberfülle der sie ausfüllenden Reden (Wzs,

EvG 273 532. Bschl [2] I 252 280), welcher übrigens bei richtiger Beurtheilung von Mc 13 5—32 (s. Einl. zu Synopt. III 3) bedeutende Ermässigung erfährt. Es geht also nicht an, aus dem angeblichen Ueberreichthum der synopt. Darstellung von den letzten Tagen in Jerusalem die Nothwendigkeit zu erschliessen, einen guten Theil jener Streitreden in die früheren Zeiten des letzten und andauerndsten unter den 3 messianischen „Eroberungszügen" zu verlegen, welche nach Jerusalem unternommen worden seien (Bschl [2] I 285). Aber die messianische Frage kann auch überhaupt nicht Monate lang in Jerusalem verhandelt worden sein, und noch viel weniger kann Jesus schon zuvor messianische Triumphe in Galiläa erlebt haben angesichts der Thatsache, dass er bei Mc mit seinen Messiasansprüchen systematisch zurückhält, so dass ihn das Volk während der ganzen galiläischen Periode höchstens für einen Propheten in der Art des Elias, Niemand aber für den Messias nimmt, bis sich dem Pt das richtige Wort auf die Lippen drängt (s. Einl. I 1). Es ist die grosse Illusion der Harmonistik, sofern sie sich mit der Priorität des Mc befreundet hat, daneben die Darstellung des Joh noch für irgend möglich zu halten. „Die Berichte der beiden Evglsten hinsichtlich dieses Punktes lassen sich nur so in Einklang bringen, dass man einerseits das Ereigniss des Jüngerbekenntnisses Mc 8 29f ganz der Bedeutung entkleidet, welche es nach der Marcusdarstellung hat, und dass man andererseits Jesu grosse Principlosigkeit bei seiner messianischen Selbstbezeugung zumuthet" (Wdt I 316). Um die johann. Verlängerung, bzw. Wiederaufnahme der messianischen Debatte denkbar zu machen, nehmen die neuesten Biographen (Ws, Bschl, Nn) sogar eine rückgängige Bewegung an. Als ob es überhaupt denkbar wäre, dass dasselbe Volk, welches ihn zuvor lange, ja schon seit seinem ersten Auftreten für den Messias gehalten hatte, späterhin, da er die messianischen Erwartungen nicht erfüllte, „seine Ansicht von Jesu herabstimmte" (Bschl [2] I 275, vgl. 248 283 II 277—80) und sich begnügte, in ihm einen blossen Propheten anzuerkennen ([2] I 238f). Aber messianische Demonstrationen konnten weder in dem, unter der argwöhnischen und gewaltthätigen Herrschaft des röm. Procurators stehenden, Süden, noch im Norden, wo der herodäische Vasall herrschte, der eben erst die Taufbewegung im Blute ihres Urhebers erstickt hatte, längere Zeit hindurch andauern. Daher die Zurückhaltung Jesu, welcher für den Jüngerkreis erst seit dem Tage von Cäsarea Philippi (Mc 8 27), für das Volk erst seit dem Tage von Jericho (Mc 10 46) Messias ist, in den wenigen Tagen, die er dann noch zu Jerusalem zubringt, zwar messianische Handlungen vollbringt und messianische Forderungen stellt, mit dem ersten vollen und runden Bekenntniss zur Messianität aber auch sein Todesurtheil besiegelt (Mc 14 61 62 15 2). Eine Construction, welcher gemäss das Volk es schon fast ein Jahr vor Jesu Tod „aufgegeben" hätte, in ihm den Messias zu sehen (Bschl [2] II 90 f), hat nur auf dem Papier, nicht in der Wirklichkeit Platz. War er für das Volk einmal kein Messias mehr, so konnte er fernerhin nur noch Eines sein — ein Pseudomessias, ein religiöser Verbrecher und Gotteslästerer. Ein Zurücktreten in den Stand der religiös-politischen Unschuld war durchaus ausgeschlossen, sondern jetzt war die logische Folge des „Hosianna" das „Kreuzige ihn!"

Dritter Theil.

Die Fusswaschung. 13 1—20. Die auf 12 1 zurückblickende Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, welche eine formal an 12 3 erinnernde Handlung einleitet (Km III 289), kann nicht etwa in Uebereinstimmung mit der Synopse den Abend des 14. Nisan (apologetische Tendenzexegese), sondern, da mit diesem Abend die ἑορτή selbst schon begann, nur den des 13. bezeichnen. Dass gleichwohl der letzte Abend, den Jesus erlebte, gemeint ist, ergibt sich nicht bloss aus dem ganzen Fortgang (29 18 28 19 14 31), sondern schon hier aus der Bemerkung, dass Jesus den Moment im vollen Bewusstsein seines Ernstes antrat: daher das unter Zurückdrängung des Subjects sich eng an die Zeitbestimmung anschliessende εἰδὼς ὅτι κτλ. Im sprechenden Gegensatz zum 1. und 2. Theil, d. h. zu 2 4 und 7 6, beginnt der 3. mit der Erklärung, dass die ὥρα ἐλήλυθεν (rec. nach 12 23 statt ἦλθεν; vgl. auch Lc 22 14 καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσεν. Die Participien εἰδώς und ἀγαπήσας sind nicht zu coordiniren (gewöhnliche Ausl.), sondern jenes (= als) vertritt den Vordersatz, dieses (= da) aber leitet den Nachsatz ein (Ldt, Ws). Der Kreis der Anhänger hat sich seit 6 60 immer mehr reducirt und fällt nach dem totalen Bruch mit dem Volk zusammen mit dem engen Kreis derjenigen, die er 6 70 selbst erwählt hat aus der Welt (vgl. S. 106), jetzt aber *in der Welt* zurücklassen muss: ein um so dringenderes Motiv der Liebe und des fürbittenden Schutzes 17 11. Das Hauptverbum, auf welches übrigens gleich die Zeitbestimmung am Anfang bezogen sein will, bezeichnet in seinem Anschlusse an ἀγαπήσας in ähnlicher Weise die Continuität und Gleichartigkeit des Endes mit Anfang und Mitte, wie 12 28 καὶ ἐδόξασα καὶ δοξάσω (O. Htzm 262). War schon bisher jedes Wort und jede That im Verkehr mit den Seinen nach Motiv und Gehalt Liebe gewesen, *so liebte er sie* auch εἰς τέλος, was entweder = zuletzt (s. zu Lc 18 5) oder = bis zu Ende, wie Mc 13 13 = Mt 10 22 24 13 (Blk, Beiträge zur Evglienkritik 1846, 125) zugleich das äusserste Maass bezeichnet, welches, wie I Th 2 16 der Zorn, so hier die Liebe erreicht (griech. Ausl.): zu beziehen entweder insonderheit auf die sofort erzählte Fusswaschung (= gab ihnen einen letzten Liebeserweis, vgl. Lc 7 47 ἠγάπησεν mit Bezug auf 7 44—46) oder überhaupt auf Alles, was Jesus an diesem letzten Abend vor dem Fest that und redete, äussersten Falles auf Alles bis zum τετέλεσται 19 30, so dass an den, ein Liebesleben krönenden, Liebestod (19 26 27) gedacht wäre (Düsterdieck, StK 1871, 178f). Doch scheint nur eine Ueberschrift zu Cp 13—17 beabsichtigt, welcher Abschnitt mit dem, das πρό hervorhebenden, δέ von dem unterschieden wird, was dann am 14. Nisan selbst geschah. Jedenfalls ist unser Satz in sich abgeschlossen, nicht aber eröffnet er ein schwerfälliges Satzgefüge, in welchem erst Parenthese, Zwischenbemerkung und Wiederaufnahme von 1 zu unterscheiden wären, ehe 4 ἐγείρεται den Hauptsatz und die Fortsetzung zu πρὸ δὲ τ. ἑ. τ. π.

brächte. Nur dem Inhalte nach gehören die Aussagen 1—3 zusammen, sofern sie Aufschluss bringen über die Höhenlage des Bewusstseins, auf welcher Christus sich befunden, als er in das Leiden eintrat. Unter diesem Gesichtspunkte sollen zumal die folgenden Abschiedsreden ihr Verständniss finden. Einen feierlichen Ausdruck dieser, mit dem klaren Bewusstsein um das bevorstehende Ende verbundenen, Gemüthsverfassung und zugleich ein bindendes Vermächtniss an die Jüngerschaft bringt nunmehr die Handlung, zu welcher 2 überleitet: *und* (et quidem: Uebergang zum Speziellen) *als ein Mahl* (das altheilige Passamahl wäre mit τοῦ δείπνου zu bezeichnen gewesen) *gehalten wird* (γινομένου wegen des ἐγείρεται 4, also nicht mit A rec. γενομένου): man hatte sich schon niedergelassen; Jesus steht 4 auf, setzt sich 12 wieder, und 26 wird noch gegessen. *Als der Teufel bereits in das Herz gegeben hatte, dass ihn Judas verrathen sollte:* nur um den Namen des Verräthers nachdrucksvoll an den Schluss zu bringen, hat die Umstellung statt gehabt; sachlich richtig also A rec. καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα αὐτὸν παραδῷ (auch παραδοῖ ist Conjunctivform): damit ist im Voraus der dunkle Punkt signalisirt, der von 18 an seine Bedeutung gewinnen wird (Ws): s. zu Lc 22 3. War 1 dem εἰδώς wegen des dazwischen tretenden ἀγαπήσας ein mehr zu diesem, als zu jenem Begriff passender Nachsatz geworden, so kehrt 3 εἰδώς wieder (A. Btm 252), damit jetzt diesem Ausdruck gehobenen Selbstbewusstseins 4 der, schon anfänglich beabsichtigt gewesene, Contrast der demüthigen Handlungsweise zur Seite treten könne (Gdt). Die Wiederaufnahme des εἰδώς (Blk) sollte angesichts der Inhaltsangabe πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει = μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα nicht bezweifelt werden. Aber die erste Inhaltsangabe findet hier Erweiterung, um die Vollendung des Selbstbewusstseins Jesu (s. zu 5 20) allseitiger zu zeichnen. Daher die Wiederholung aus 3 35. Der mit 4 anhebende Auftritt wird durch das, mit dem Präteritum abwechselnde, Praesens historicum fortwährend zu lebendiger Anschauung gebracht. Das Waschen der Füsse gehört zu den üblichen Formen der Gastfreundschaft, wird aber natürlicher vor Beginn der Mahlzeit verrichtet Lc 7 44. Diesmal scheint Niemand daran gedacht zu haben, so dass Jesus in der bewegten Stimmung des Moments Veranlassung findet, es nachträglich zu besorgen: *er nahm ein leinenes Tuch* (linteum) *und umgürtete sich selbst* (stärkere Hervorhebung der Selbstverrichtung, als διεζώσατο 21 7, vgl. aber 21 18): Kostüm und Arbeit eines Sklaven. Dann füllt er 5 *das* bereit stehende *Waschbecken.* Die Handlung wird umständlich, mit einer gewissen Feierlichkeit beschrieben und dabei auch das den Snptkrn geläufige ἤρξατο (bei Joh nur hier) angewendet: vielleicht weil der angefangene Act unterbrochen wurde (Mr). Pt, zu dem er 6 kommt (den Anfang muss er bei irgend einem Anderen gemacht haben), findet das unwürdig; νίπτεις ganz wie ähnliche Praesentia de conatu 27 10 32. Die contrastirende Zusammenstellung σύ μου nimmt 7 auch Jesus wieder auf. Aber schon seine Antwort ist insofern zweideutig, als γνώσῃ μετὰ ταῦτα wegen 12 γινώσκετε auf die 13—17 folgende Belehrung (neuere Ausl.), ebenso gut aber auch wie V. 36 ἀκολουθήσεις ὕστερον auf erst im Gefolge späterer Lebenserfahrung erwachsende Einsicht (gewöhnliche Ausl.), wahrscheinlich in den 10 angedeuteten tieferen Sinn der Handlung (Schlt 157), abzielen kann; vgl. Orig. Tom. 32 6 διδάσκων ὅτι μυστήριον ταῦτα ἦν. Eine ähnliche Scene wie 8 berichtet Mt 3 14 vom Täufer. Während dieser sich aber der entschiedenen Erklärung Jesu fügt, will sich die unechte Demuth keinen Liebesdienst gefallen

lassen, weist letzteren mit leidenschaftlicher Rhetorik (οὐ μὴ εἰς τὸν αἰῶνα) ab. Die Antwort Jesu bewegt sich auf dem 7 eröffneten zweispurigen Geleise weiter. Denn einerseits lässt sie die Fassung zu, dass Pt, seinem Eigensinn entsagend, eingehen muss auf Sinn und Geist der Handlung Jesu. So lange er für die Leistungen demüthig dienender Liebe noch Grenzen kennt, so lange ihm noch irgend etwas von aufopfernder Selbsthingabe übertrieben erscheint, so lange hat er Jesu Werk nicht begriffen, steht in keinem richtigen Verhältniss zu ihm, hat keinen Theil an ihm (Ws unter Anrufung von Ps 50 18 LXX, wogegen vgl. O. Htzm 262). Sofern aber 10 zu der Beziehung auf die Form der Handlung noch eine solche auf die Materie, das Wasser als Symbol der Reinigung tritt, wird die Erklärung Jesu zur Bedrohung des ewigen Heiles: an letzterem hat er nicht mit ihm Theil, s. zu Mt 24 51 = Lc 12 46 (Ldt). Jedenfalls überwältigt **9** den Pt der Gedanke, ein von Jesus geschiedener Mensch zu sein. Mit abermals übereiltem Eifer bittet er jetzt um Waschung auch der übrigen unbekleideten Körpertheile, da ihm von dem Maasse des Waschens das Maass des μέρος μετ' ἐμοῦ 8 abzuhängen scheint (Mr-Ws). Zur Zerstörung dieses Missverständnisses (es ist wieder das bei Joh herkömmliche) dient **10** die Erinnerung an den Erfahrungssatz, dass wer gebadet hat, zunächst nur noch das Bedürfniss wiederholter Reinigung der Füsse empfindet, die schon beim Aussteigen aus dem Wasser und dann durch das Wandeln auf der Erde verunreinigt werden. Die Vorstellung einer totalen Reinigung (ὁ λελουμένος) ergab sich als Correlat zu der Frage, ob nur die Füsse, ob auch Hände und Haupt zu waschen; es bedarf also keinerlei Bezugnahme auf irgendwelche jüd. Badesitte. Wohl aber ist dem Wesen der Allegorie zufolge die, ein für allemal erfolgte, Ganzreinigung auf die sittlichen Wirkungen des ständigen Verkehrs mit ihm (15 3), die Nachreinigung dagegen auf das fortgehende Bedürfniss nach Entledigung von dem, im Verkehr mit der Welt unvermeidlich sich ansetzenden, sündhaften Wesen (Hbr 12 1 ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία) zu beziehen, so dass die Füsse die mit dem Staub und Schmutz des Irdischen sich berührende Seite der Persönlichkeit repräsentiren. Statt ἢ ist εἰ μή zu lesen; der Ausfall dieser Worte sammt τοὺς πόδας in ℵ Cod. it könnte als logische Folgerung aus ὅλος Erklärung finden; zwingend ist eine solche Folgerung keineswegs, den ἀλλ' ἔστιν heisst: *aber sonst ist er* (A. Btm 316f). Mit einem schmerzlichen Seitenblick auf den Einen, welcher selbst in der Gemeinschaft mit Jesus das unlautere Wesen bewusst festgehalten hat, erfolgt die Correctur *aber nicht alle;* dem entspricht im Nachfolgenden 17 9 12, im Vorhergehenden 6 70, wie 6 71 der Notiz **11**. Die **12** eingeleitete Erklärung des Sinnes und Zweckes der Handlung geht **13** von der Thatsache aus, dass ihn die Jünger διδάσκαλος (1 39 11 8, s. zu Mt 23 8) und κύριος (s. zu Lc 5 8 Mt 7 23) rufen (φωνεῖν, nicht καλεῖν): nominativus tituli. Der Befehl **14** ist natürlich nicht nach dem Sensus literalis, sondern im symbolischen Sinn zu verstehen, wie auch I Tim 5 10 Fusswaschung als eine Aeusserung der im demüthigen Dienst der Gemeinde geübten Gastfreundschaft steht. Alle derartigen Dienstleistungen, welche die Christen sich in wechselseitiger Unterordnung und Selbstverleugnung erweisen, sind gemeint: denn **15** *ein Beispiel* (ὑπόδειγμα im Sinne von παράδειγμα) hat er gegeben nicht sowohl davon, was man ihm nachthun, als vielmehr dafür, *wie,* in welchem Geist und Sinn, man es thun soll. Das den Nerv der Ermunterung bildende Argumentum a maiore wird **16** angedeutet durch Anreihung des

Spruches Mt 10 24 = Lc 6 40, auf welchen überdies von Lc 22 27 eine fast unvermeidliche Ideenassociation führte. In dem Makarismus **17** geht ταῦτα auf alles 13—15 Entwickelte; εἰ setzt die allgemeine und objective, ἐάν die besondere und subjective Bedingung, wie 14 2 3. Was er **18** nicht von Allen gesagt haben will, wird sich eher auf das μακάριοι ἐάν κτλ. 17, als auf das entfernte καθαροί 10 beziehen. Denn *ich* meines Theils, im Gegensatze zu den Jüngern, die den Verräther noch nicht kannten, *weiss, welche* (das an die Stelle des von AD gebotenen Relativs οὕς tretende Interrogativ betont die Rücksicht auf die Qualität: von welcher Beschaffenheit die sind, welche) *ich* zur Apostelschaft, wie 6 70, *erwählt habe,* s. zu Mc 3 14. Die Antithese zu οὐ περὶ πάντων führt sich ein mit ἀλλά (gewöhnliche Ausl.), wozu, falls ἵνα κτλ. nicht einfach den Imperativ ersetzt (s. zu 1 8), aus dem Vorhergehenden ἐξελεξάμην αὐτούς zu ergänzen ist: wenn Jesus den Verräther von Anfang von den gläubigen Jüngern zu unterscheiden wusste 6 64, so hat er, da er ihn gleichwohl unter die Jüngerzahl aufnahm, dies nur dazu gethan, um dem göttlichen Verhängniss zum Vollzug zu verhelfen (Hgstb). Letzteres (entsprechend Mc 14 21 = Mt 26 24 = Lc 22 22) stellt sich dar in dem Schriftwort Ps 41 10, welches nach dem Grundtext wiedergegeben sein soll (Fr 285. O. Htzm 184), wiewohl dieser hier gerade in LXX wörtliche Uebersetzung gefunden hat. Dagegen kehrt die sachlich richtige Wiedergabe mit ἐπῆρεν (אA ἐπῆρκεν) statt ἐμεγάλυνεν so oft im Alterthum wieder, dass sie wohl auf eine der anderen griech. Uebersetzungen zurückgeführt werden muss (Schlt 412). Die Bilder sind hergenommen von der Vertraulichkeit der Tischgemeinschaft, deren heiliges Recht der Verräther schändet, und vom ausschlagenden Pferd. Uebrigens könnte μετ' ἐμοῦ אAD möglicher Weise aus Mc 14 18 = Lc 22 21 eingetragen, umgekehrt dagegen μου BCL vielleicht in Erinnerung an LXX entstanden sein. „Das Bild stellt einen Rückwärtsgekehrten dar, der sich mit einem plötzlichen Act listiger und roher Bosheit davon macht“ (Lange). Mit der Thatsache des Verrathes macht Jesus **19** die Jünger *von jetzt an* (aber 10 6 70) bekannt, damit sie, vertraut mit dem Zusammenhang der göttlichen Geschicke, wenn das Entsetzliche geschehen wird, daraus nur Stärkung ihres Glaubens, nicht aber unter dem Eindrucke der, den Verrath eines Jüngers zur Herabsetzung des Meisters ausbeutenden, Gegenreden (Wzs 526) Anlass zum Irrewerden schöpfen sollten, vgl. Jes 42 9 43 10 48 6. Ueber ἐγώ εἰμι s. zu 8 24. Abschliessend, aber ausser allem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, folgt **20** = Mt 10 40 eine synopt. Stelle, wie 16 aus der Instructionsrede genommen und fast nur mit Beziehung auf jene zu verstehen: nicht grösser ist der Jünger, als der Meister, aber in einer gewissen Beziehung auch nicht kleiner (Gdt). Von hier aus wäre ein Anschluss wenigstens an 17 zu gewinnen, wenn unsere Stelle hervorheben sollte, wie die von Jesus geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten so wenig beeinträchtigt, als etwa seine eigene Würde darunter litt, dass er ihnen mit solchem demüthigen Dienen vorangegangen ist (Neuere von Lampe bis auf Ws). Dann aber würde allerdings nahe liegen, in 18 19 eine eingedrungene Zwischenbemerkung zu finden, durch welche die, freilich 17 nur bedingt ausgesprochene, Seligkeit der Zwölf Einschränkung erfahren sollte (Wdt I 221 f II 6). Man sollte erwarten, damit eine neue Gedankenreihe anheben zu sehen, die, nachdem der ungetreue Jünger verurtheilt ist, ihr Absehen auf die Ermuthigung der treu gebliebenen gerichtet hätte. Aber ehe damit 13 31 14 1 die

eigentlichen Abschiedsreden beginnen können, muss Judas erst noch vollends gekennzeichnet und aus dem Kreise der Vertrauten entfernt werden.

Nachdem der Evglst sich mit der Idee der Eucharistie, sofern sie eine Beziehung auf den Genuss von Christi Fleisch und Blut hat, schon 6 51—58 auseinandergesetzt hat, gibt er für den, hier ausfallenden und mit keinerlei Aufwand von Combinationskunst irgendwo im johann. Text einschiebbaren, Bericht Mc 14 22—25 = Mt 26 26—29 = Lc 22 18—20 einen Ersatz, welcher einerseits gleichfalls den Charakter einer symbolisch-exemplarischen Handlung an sich trägt (s. zu Mc 14 22 = Mt 26 26), andererseits den ganzen Cyklus der Liebes- und Abschiedsreden in echt johann. Weise als veranschaulichendes Bild einleitet. Da er nämlich Lc 22 24—27 einen, ebenfalls dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern geltenden, Sonderbericht fand, der in dem Demuthsworte gipfelt „Grösser ist der zu Tische sitzt, als der da dienet; ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende geworden", so setzt er dieses Wort in Scene (s. zu Lc 22 27), indem er zunächst das entsprechende Wort Lc 12 37 (Selig jene Knechte, welche der Herr, wenn er kommt, wachend finden wird; denn er wird sich schürzen und sie zu Tische legen und herantreten und ihnen dienen) zur Beschreibung der Handlung 4 5, das andere aber zur 13—16 nachgeschickten Erklärung derselben verwendet. Gegen diese, der ganzen kritischen Richtung gemeinsame, Ableitung des johann. Berichtes wird geltend gemacht, dass Lc hier vielmehr eine selbständige Tradition befolge, deren Zusammenhänge bei Joh noch besser erhalten sein und deutlicher zu Tage treten sollen (zuletzt P. Ewald 55f). Aber das Wort Lc 22 29 ist in keinem anderen Sinne johanneisch, als auch Lc 10 21 22, und dass Joh gerade in dieser Perikope mit synopt. Material arbeitet, erhellt zur Genüge aus 16 20. Im letzten Hintergrunde aber steht immer der grosse διάκονος, welcher Mc 10 45 = Mt 20 28 οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι (Vkm 501). Ist sonach die Erzählung von der Fusswaschung als Sinnbild der demüthigen Dienstbarkeit, welche das neue Liebesleben der Gemeinde bedingt und charakterisirt, zu verstehen, so tritt zu diesem buchstäblichen und moralischen noch die Andeutung eines dritten, verborgenen Sinnes (Hsr IV 405f 432f), indem 10 dem Bilde aus Anlass der Antwort 9 eine, vielleicht schon 7 8 eingeleitete, Wendung gegeben wird, welche die Fusswaschung als Symbol der letzten Reinigung, deren Nothwendigkeit sich aus fortdauernder Berührung mit dem irdischen Stoff ergibt, erscheinen lässt (Schlt 156f 292f): wohl eine Antwort auf die jüd. Einwendung, dass einmalige Taufe keine genügende Reinigung bieten könne (Wzs 526f.). Da nun aber die fortgehende Reinigung nach I Joh 1 7 durch Kraft des Blutes Christi erfolgt, leitet sich der ganze Bericht vom Vergiessen des Versöhnungsblutes um so passender mit diesem letzten Liebesdienst ein, welchen Jesus den Seinen widmet. Eine Beziehung auf das, dadurch verdrängte, Abendmahl aber liegt schon darin, dass letzteres nach I Kor 10 16 die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ herstellt. Eben damit bewirkt es aber auch I Kor 10 17 den Zusammenschluss der Gemeinde in sich selbst. In letzterer Beziehung ist es Bundes- und Genossenschaftsmahl, Agape Jud 12. Das ganze johann. Gemälde zeigt daher ein grosses Liebesmahl und bewährt diesen seinen unterscheidenden Charakter schon durch das wiederholte Stichwort ἀγάπη (Ws), vor Allem aber durch das neue Gebot der Liebe v. 34 (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς weist auf das ἀγαπᾶν 1 und auf das ὑπόδειγμα 15 zurück), woraus erst der Inhalt der Bedeutung unserer Handlung recht erhellt (Str 542). Indem das Andenken an Jesu letztes abendliches Zusammensein mit den Jüngern schon durch die veränderte Chronologie jeder Beziehung zum jüd. Passa entledigt wird (Pfl 726), begründet es dafür eine den christl. Liebesgeist verherrlichende Gemeindefeier, deren reinigende und läuternde Wirkung auch in den einzelnen Gliedern den Schmutz der Selbstsucht und des Eigennutzes tilgt. Dies der christliche καθαρισμός im Gegensatz zu dem levitischen Reinigungssystem, dem καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων 2 6. Dann aber liegt es allerdings nahe, in der, dieser Nachreinigung entsprechenden, Ganzreinigung eine Allegorie der Taufe zu finden (patristische Ausl.), so dass der mystische Sinn hier geradezu den christl. Mysterien gilt. Die Taufe stellt jene Lebensgemeinschaft mit Christus, deren reinigender Einfluss betont wird, principiell, das Herrnmahl dieselbe Gemeinschaft, sofern sie immer wieder brüchig zu werden droht, auch immer wieder auf's Neue her. Es beruht somit auf nur äusserlichem Verständnisse des Joh, wenn schon zu

des Origenes Zeiten die Fusswaschung als kirchliche Sitte vorkommt, um in den folgenden Jahrhunderten von africanischen und gallischen Christen, auch von der Mailänder Kirche an die Taufe angeschlossen zu werden; die spanische schaffte den Brauch schon zu Anfang des 4. Jahrh. wieder ab. Wo er aber bestand, wurde er damals correct an Neophyten vollzogen. Im Sinne des Joh am richtigsten hat ihn der heilige Bernhard als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum bezeichnet. Was dagegen noch thatsächlich als Fusswaschungsgebrauch besteht, als Gründonnerstagsceremonie in Kirchen, Klöstern und an weltlichen Höfen, ist eitles und sinnloses Schauspiel.

Bezeichnung des Verräthers. 13 21—30. Es ist Jesu schwer zu Muthe,
so lange der Knoten seines Geschickes noch nicht zugezogen ist. Dies tritt 21
ihm plötzlich in's Bewusstsein (s. zu 11 33 und 12 27). Um nun die Sache zu Ende
zu führen und den Verräther zur That zu treiben, spricht er das Wort Mc 14 18
= Mt 26 21: die dritte Stufe im Verhältniss zu V. 10 18 (Km III 264). Während
aber Mc 14 19 = Mt 26 22 die Jünger darum fragen, sehen sie 22 einander an,
um zu erfahren, wer es sei, wozu Lc 22 23 den Uebergang bildet. Das ἀνακεῖσθαι
ἐν τῷ κόλπῳ Ἰησοῦ 23 hat nichts mit dem κόλπος Gottes 1 18 oder Abraham's Lc
16 23 zu thun, sondern versteht sich aus damaliger Tischsitte (s. zu Mc 2 15 =
Mt 9 10 und Mc 14 18), die es mit sich brachte, dass mehrere Personen, gewöhnlich 3 (triclinium), auf einem Divan (κλίνη, lectus) lagen, auf den linken Arm
gestützt, mit der rechten Hand essend, die Füsse nach hinten gestreckt (s. zu
Lc 7 38). Dies hatte zur Folge, dass, wenn zwei mit einander reden wollten, der
Vordermann sich wenden musste, wie 25 der Lieblingsjünger thut, indem er sich
auf diese Weise an Jesu Brust (στῆθος) oder Gürtelbauschung (s. zu Lc 6 38) zurücklehnt. Aufschluss über diese Nachbarschaft ertheilt die Bemerkung ὃν ἠγ. ὁ Ἰ.
Daher die stehende Charakteristik (s. Einl. II 4). Die beiden 24 vorkommenden
Jünger sind sich jedenfalls gewiss, für ihre Personen ausserhalb Verdachtes zu
stehen, doch setzt bei der älteren LA Pt voraus, der Andere als der Jesu nicht
bloss örtlich Nähere werde und müsse es wissen, während er nach rec. AD ihm
zuwinkt πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ (statt καὶ λέγει κτλ. περὶ) οὗ λέγει. Wenn man
„von jeher die Anschaulichkeit dieser Scene gerühmt hat" (Ldt), so folgt daraus
doch für ihre Geschichtlichkeit nicht mehr als in dem parallelen Fall (vgl. Egli,
ZwTh 1869, 106) Il. IX 223 νεῦσ' Αἴας Φοίνικι, νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεύς. Leise,
wie er gefragt worden war, fragt 25 auch der Lieblingsjünger an, wobei ἐπιπεσὼν
(so rec. ℵAD nach ἐπὶ τὸ στ.) oder ἀναπεσὼν (BCL wie ἀνακείμενος 23 und ἀνέπεσεν
21 20) οὖν (ℵDL, dagegen A δέ, BC weder dieses, noch jenes) ἐκεῖνος οὕτως (wie
4 6, fehlt aber ℵAD it) auf 23 zurückweist.

In dem Zug 26 will man eine Erinnerung an das Ritual des Passas finden, sofern dieses mit sich gebracht haben soll, dass der Hausvater einem jeden Tischgenossen ein Stück des mit den bitteren Kräutern umwickelten und in die Brühe getauchten Osterkuchens gereicht habe (Kirchner, Die jüdische Passafeier und Jesu letztes Mahl 1870, 21 27). War nun etwa gerade die Reihe an Judas, so mochte Jesus ihn dem Lieblingsjünger als den Verräther kenntlich machen, ohne irgend etwas diesem selbst oder den anderen Jüngern Auffälliges zu thun; auf diese Weise könne der Verräther auf ganz unverfängliche Weise sich entfernen, während zugleich der Lieblingsjünger, der, wo die Anderen sich nur verlegen anschauen, den Meister allein um sein Geheimniss fragen darf und in den wahren Sachverhalt eingeweiht wird, das um so lichtere Gegenbild zu dem schwarzen Schatten bilde, in welchem der Verräther erscheint. Wie aber die ganze johann. Leidensgeschichte alle Initiative auf Seite Jesu verlegt, so ist jetzt auch, statt der auf dem Tische thätigen Hand des Verräthers Lc 22 21, vielmehr Jesus in der Vor-

hand, der selbst den Bissen gibt, während ihn Judas bloss empfängt. Jede Nöthigung, gerade an das Passamahl zu denken, fällt ja schon mit der, mit Charoset gefüllten, Schüssel, dem τρύβλιον Mc 14 20 = Mt 26 23, weg; was aber dann noch übrig bleibt, das Darreichen eines Bissens von Seiten des Hausherrn, bedeutet nach morgenländischer Sitte nur eine Auszeichnung des betreffenden Gastes (Ew). Was zuvor als zarte Schonung gegenüber der Person des Verräthers gedeutet werden wollte, könnte jetzt freilich als Verwendung einer Gabe zur Kenntlichmachung der Schuld vielmehr etwas tückisch befunden werden. Sicher bleibt nur die Thatsache, dass hier Joh auf Grund der Suptkr arbeitet, sofern er sich den Zug vom Eintauchen (mit der Hand in die Schüssel) wenigstens nicht entgehen lässt (O. Htzm 190), s. zu Mc 14 20.

Eher schien der Gedanke an das Abendmahl 27 durchzuschlagen (Str 545f), sofern in Analogie dazu ein „satanisches Sacrament“ (Pfl 726) den Judas, vielleicht unter Anschluss an Lc (s. zu Lc 22 19 20), mit Hinnahme des dargereichten Bissens, den er sich zum Gericht geniesse (I Kor 11 27 29), definitiv in die Gewalt des Satans liefere, s. zu 2. Aber dem entspräche als Gegenbild eine magische Theorie von der Eucharistie, wie sie als johanneisch nicht nachweisbar ist (s. zu 6 63). Mit τότε (fehlt א und im abendländischen Text) hinter μετά wird der tragische Zeitpunkt geflissentlich hervorgehoben; ähnlich 11 7. *Was du thust* (s. zu 6), *das thue* (mit Praesens wechselt Aorist, weil einmalige Handlung im Gegensatze zum Praesens de conatu) *bälder*, als du zu handeln Willens scheinst. Im Unterschiede von dem synopt. fordert der johann. Christus selbst zum Vollzug der göttlichen Vorherbestimmung auf, tritt dem gezückten Stahl entgegen mit einem kühnen „Stoss zu“ (Str 456), dessen Sinn diesmal 28 selbst der Lieblingsjünger nicht fasst. Zur Begründung dieses allgemeinen Nichtverstehens stellt sich 29 der Gedanke an ein, mit des Judas Cassieramt (s. zu 12 6) zusammenhängendes, Geschäft ein: bei Berücksichtigung der Stunde allerdings ein Symptom weitgehender Rathlosigkeit. Doch kommen mitternächtliche Besuche in Kaufbuden auch Mt 25 9—11 vor. Die Voraussetzung noch zu befriedigender Festbedürfnisse zeugt jedenfalls für die Richtigkeit der Zeitbestimmung 1. Mit ἢ τοῖς κτλ. geht die Rede in die indirecte Form über. Das οὖν 30 greift auf 27 zurück: jetzt treibt der Satan den Verräther hinaus, und die *Nacht* 9 4 11 10 war eingetreten, vgl. Lc 22 53 Eph 6 12.

Die vorliegende Erneuerung von Mc 14 18—21 = Mt 26 21—25 = Lc 22 21—23 bringt ein Neues vor allem auch darin, dass der Verräther, der sich erst während der nächtlichen Wanderung zum Oelberge von dem Gefolge Jesu getrennt zu haben scheint (s. zu Mc 14 43 = Mt 26 47 = Lc 22 47), vor Beginn der Abschiedsreden entfernt wird, um diese nicht unmöglich zu machen, sofern er mit seiner Gegenwart das letzte Zusammensein Jesu mit den Jüngern entweihen würde. Während er aber in der Synopse sich losmacht, um den Hierarchen die Richtung des Weges Jesu anzugeben (Km III 292f), bringt er hier 2 verrätherische Absichten zwar jedenfalls mit, aber der Entschluss, ja der Drang zur Ausführung scheint sich erst plötzlich einzustellen, als Christus aufhört, ihn zu „bewahren“ (17 12), ihn vielmehr dem Satan überlässt 26 27 und selbst zur That auffordert 28 (so selbst Wahle 502). „Gerade so möglich aber ist, dass Joh die Vorbereitungen, welche nach den anderen Quellen unzweifelhaft stattfanden, übersprungen und ihnen gegenüber die Ausführung selbst als das vollendete Teufelswerk betrachtet hat“ (Km III 252). Jedenfalls bietet der johann. Bericht nicht Milderung (Ws), sondern Steigerung (Km III 265). Geht es schon über den ursprünglichen Thatbestand hinaus, wenn Christus den Verräther Mt 26 23 direct kennzeichnet, so kommt bei Joh seine Machtfülle 10 18, wie auch sein übernatürliches Wissen 13 11 19 26 erst in der „fatalistischen Härte“ (dW) zur vollen Anschauung, mit welcher hier Judas, der in teuflischer

Besessenheit erscheinende Verräther, der einzige Besessene in diesem Evglm (PFL 749), von der Fürbitte nach 17 9 ausgeschlossen (HSR IV 338) und in seine dämonische Rolle eingewiesen wird (so die kritische Schule, zuletzt O. HTZM 16).

Die nunmehr anhebenden Abschiedsreden treten den Reden der 12 ersten Capitel selbstständig und eigenartig gegenüber. War jene Hälfte des Evglms dem Kampfe des Logos-Christus mit dem sich steigernden Unglauben des Judenthums gewidmet, so die zweite der Verherrlichung des Siegers im Kreise der Seinigen. Eben darum ist hier Alles Einleitung bis zu dem Momente, da mit dem Weggange des Verräthers dieser Kreis gereinigt und fest abgeschlossen erscheint. Sobald aber dieses Ziel erreicht ist, bricht einem verhaltenen Strome gleich die Liebe zu den treu gebliebenen Jüngern hervor und kommt so das 13 1 angekündigte Thema zur Ausführung. „Das Werk des Welterlösers kann nur in der Mitte seiner Erlösten deutlich aufgefasst werden. Das ist die innere Nothwendigkeit, aus welcher die Abschiedsreden bei Joh hervorgewachsen sind" (O. HTZM 106). Während hier übrigens die synopt. Spur mit ihrem jüd. Passahintergrund fast ganz verlassen ist, macht sich dafür die dem Griechenthum verwandte Seite in der Conception des Evglsten so kräftig geltend, dass dieses Stück sogar fast das einzige im ganzen Leben Jesu ist, welches ein so hellenisch empfindender Geist, wie HÖLDERLIN (von Haus aus Theologe) sich zu eigen machen und nach berühmten Mustern in bezeichnendster Weise reproduciren konnte. So im Gedicht „Patmos", wo des alten Sehers Erinnerung an den „Sohn des Höchsten" die Stunde zurückzaubert,

da beim Geheimnisse des Weinstocks sie
zusammensassen zu der Stunde des Gastmahls,
und in der grossen Seele ruhig ahnend den Tod
aussprach der Herr die letzte Liebe, denn nie genug
hatt' er, von Güte zu sagen
die Worte damals und zu erheitern, da
er's sahe, das Zürnen der Welt.
Denn Alles ist gut. Darauf starb er. Viel wäre
zu sagen davon. Und es sahen ihn, wie er siegend blickte,
den Freudigsten, die Freunde noch zuletzt.

Abschiedsreden: erster Gang. 13 31—14 31. An die Spitze der Abschiedsreden tritt 31 der triumphirende Grundton derselben: das Wissen um den unmittelbar bevorstehenden Eintritt in die göttliche δόξα. *Jetzt* schon *ist des Menschen Sohn verherrlicht* (Aorist wie Perfect gebraucht, A. BTM 17): im Rückblick auf die abgeschlossene Wirksamkeit, vgl. 12 23 17 10. Damit ist aber auch *Gott verherrlicht in ihm*, die Offenbarung des Vaters im vollendeten Lebenswerke des Sohnes (17 4) vollständig erreicht, die der richtigen Erkenntniss Gottes entsprechende Verehrung (4 23 24) gesichert. Wie auch sonst (s. zu 11 4), so erscheint 32 die Verherrlichung als eine gegenseitige, daher der Vordersatz εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ: rec. A gegen ℵBCD, wo Ausfall durch Homoioteleuton statt hat. Diesem ἐν αὐτῷ = Ἰησοῦ entspricht vice versa auf Seiten Gottes auch ein ἐν αὐτῷ oder ἑαυτῷ (rec. ACDL), weil Gott den Sohn zur Vergeltung in seine Herrlichkeit aufnimmt 17 5 24. Und zwar *sofort* wird solches geschehen: in raschem Verlaufe wird sich Alles vollenden, die bevorstehende Erhöhung am Kreuz zur Erhöhung im Himmel führen. Dass er 31 schon verherrlicht ist, jetzt aber noch verherrlicht werden soll, ist im Sinne von 12 28 zu verstehen. Eben dieser Vorblick bedingt die Wendung der Rede 33, den Gedanken an die Jünger, die so bald allein gelassen werden und ihm keineswegs auch „sofort" folgen dürfen 17 15. Daher mit dem Liebeswort τεκνία (21 5 παιδία) ein weiterer Grundton dieser Reden angeschlagen wird. Stillschweigend ist 7 33 (ἔτι μικρόν = Ps 37 10 ἔτι ὀλίγον), ausdrücklich 7 34 8 21 citirt, aber nicht mehr als Drohwort 8 24.

Mit dem Gedanken daran, dass geschieden werden muss, können die Jünger
jetzt nicht mehr länger verschont bleiben; daher das nachdrucksvoll an den
Schluss gestellte ἄρτι, wie 16 12. Im Anschluss an den Abschiedsgedanken folgt
34 das Vermächtniss. Hiesse das Gebot, trotz Lev 19 18 = Mt 19 19 22 39, neu,
weil es Mt 5 43—48 in einer Weise ausgeweitet wurde, dass es Mt 22 40 Rm 13 8—10
Gal 5 14 geradezu principielle und zusammenfassende Bedeutung für die christl.
Ethik gewinnen konnte, so würde solche Neuheit etwa dem „neuen Bunde“ Mt
26 28 = Lc 22 20 = I Kor 11 25, vgl. Hbr 9 15 entsprechen. Aber den vollen
Gegensatz zum νόμος αὐτῶν 15 25 stellt es erst durch das doppelte ἀλλήλους (vgl.
auch ἀλλήλοις 35) dar, welches im Unterschied von τὸν πλησίον σου zugleich auf
einen anderen Kreis der Bethätigung weist (Grotius), daher auch 35 der spezi-
fisch christl. Gemeinschaftsgeist beschrieben wird (O. Htzm 50 76 80 89 266).
Es ist die φιλαδελφία im Unterschied von der allgemeinen ἀγάπη II Pt 1 7; s. zu 15
I Joh 2 7 8 III Joh 5. Nicht aber besteht die Neuheit des Gebotes etwa im
Grade der Liebe (griech. Ausl.: nicht wie, sondern mehr als dich selbst); denn
καθώς will nicht den Grad, sondern, wie besonders aus 17 2 11 erhellt, gleich ὡς
12 35 36 die Gemässheit im Sinne des Grundes in Erinnerung bringen: *wie denn
ich euch geliebt habe,* s. zu v. 20. Das 35 mit ἐν τούτῳ = *daran* eingeführte
γνώρισμα τῶν Χριστιανῶν (I Joh 3 10) verdankte der Evglst ohne Zweifel seiner
Erfahrung, der von Tert. (Apol. 39 vide, inquiunt, ut invicem se diligant etc.)
und Minucius Felix (Oct. 9 amant mutuo paene antequam noverint) bezeugten
Thatsache. Wie auch 15 8 ist ἐμοί = mei. Der göttlichsten Forderung tritt
in wirksamem Contrast ein Denkmal menschlicher Schwäche zur Seite (O. Htzm
266), indem im Anschlusse an die lucanische Anordnung (symbolische Handlung,
Kenntlichmachung des Verräthers, Verwarnung des Pt) 36—38 = Lc 22 31—34
(daher die Differenzen in Bezug auf Zeit, Ort und Motiv der Vorhersagung mit
Mc 14 27—31 = Mt 26 31—35) eine erste Unterbrechung folgt (O. Htzm 15 17).
Pt ist 36 noch nicht losgekommen von dem Eindrucke des Wortes 33, und Jesus
wendet nun das dort Gesagte ausdrücklich auf ihn an, indem er ihn zugleich auf
nachrückende eigene Erfahrung verweist. Aber nicht auf die Art, wie 14 18—23
die Trennung wieder aufgehoben (O. Htzm 266), sondern nur auf das, volle
Ehrenrettung des Verleugners bringende, Martyrium, wie 21 18 19 (Pfl 726),
kann sich ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον beziehen. Pt aber weiss sich ja 37 schon jetzt
bereit, sein Leben aufzuopfern. Dabei tragen die wenigen Worte, welche er
redet, durchaus johann. Sprachfarbe; vgl. ποῦ ὑπάγεις mit 16 5, σοὶ ἀκολουθεῖν
mit 12 26, τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ τινος mit 10 11 17 (Schlt 293): sie sind demnach
vom Evglsten gebildet auf Grund von Lc 22 33. Und wie Lc 22 34 dämpft Jesus
38 dieses Feuer: wenig sicher darf seiner muthigen Liebe derjenige sein, welcher,
obwohl verwarnt, doch fallen wird. Nach einer Pause, da Jesus sieht, wie
traurig die Jünger sind, eher über die 33 36 angekündigte Trennung (Mr-Ws),
als über die 38 an Pt exemplificirte Schwachheit des Menschen (griech. Ausl.),
nimmt er wieder das Wort, indem er sich von dem Einen an Alle wendet mit
dem Trostgedanken, sein Weggang werde den Erfolg haben, eine dauernde Ver-
einigung mit ihnen herzustellen 14 1—4. Zunächst 1 sollen sie nicht bang und
traurig werden, vgl. 27. Analog dem ταρασσέσθω (dasselbe Zeitwort war 11 33 12 27
13 21 von Gemüthsbewegungen Jesu gebraucht) ist auch das doppelte πιστεύετε
als zuredender Imperativ zu fassen. Hier allein bei Joh eignet dem Wort die

Bedeutung des zuversichtlichen Vertrauens; ein Uebergang dazu findet 2 24 statt. Dabei schwebt wohl Mc 11 22 ἔχετε πίστιν θεοῦ vor, wie auch Mc 11 23 24 im Folgenden commentirt wird; s. zu 13 (Jacobsen 82). Diese πίστις wird 2 motivirt durch den Hinweis auf *viele Wohnungen* (μονή steht noch 23 und bedeutet bleibenden Aufenthalt, vgl. II Kor 5 1 οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς) im Vaterhause, welches ihnen durch den Gedanken, dass Jeder seine ihm zukommende Wohnstätte darin finden kann (rabbinische Parallelen bei Delff 32 f), nahe und heimisch gemacht werden soll 17 24. Wäre dem nicht so, so würde er, der Augenzeuge des Himmlischen 3 11—13, es ihnen gesagt haben. Bei dieser Construction des undurchsichtigen Satzgefüges (neuere Ausl.), die zwar an 13 19 erinnert, immerhin aber den Eindruck einer todten Stelle macht, würde mit ὅτι ein neuer Satz beginnen, der zur Begründung entweder des εἶπον ἂν ὑμῖν (Ws) oder, unter Parenthesirung der Zwischenbemerkung, des 1. Satzes dient: wären die Wohnungen nicht vorhanden, so wäre der Zweck meines Hinganges hinfällig (Mr). Sieht man dagegen in ὅτι das Einführungszeichen für den Inhalt der hypothetischen Rede (patristische Ausl.), so stünde die Wahl zwischen einfacher Aussage (Lth) oder Frage (Wzs, NT) offen. Gegen jene Fassung (Platz ist da; wo nicht, so würde ich sagen: ich will ihn euch schaffen) wird angeführt, dass Jesus gleich wirklich sagt, dass er hingehe zum Zwecke der Stättebereitung, gegen diese, dass er es vorher noch nicht gesagt hat, auch nachher nicht wieder sagt. Doch sind die Selbstcitate im 4. Evglm immer ungenau, die Aussage in 3 aber ist hypothetisch: *und falls ich hingegangen sein und* (καί fehlt rec. A, wodurch Tautologie entsteht) *euch eine Stätte bereitet haben werde*, gleichsam als πρόδρομος Hbr 6 20, so resultirt daraus kein geringerer, sondern nur um so grösserer Trost: der Weggang ist eine Vorbedingung der Wiederkunft. Letztere selbst scheint hier zunächst noch rein eschatologisch, wie 21 22 23, vorgestellt zu sein, so dass bei παραλήμψομαι κτλ. an Vorgänge wie I Th 4 16 zu denken wäre. Aber die Erwägung, dass auf dem Standpunkte des Evglsten die betreffende Weissagung wenigstens an ihren ersten Hörern schon in Erfüllung gegangen sein muss, verlangt Anerkennung des flüssigen Charakters aller dieser Zukunftsreden, so dass der Tod der Jünger als eine Heimholung (II Kor 5 8 ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), insofern nach Mt 16 28 auch als Wiederkunft ihres Herrn erscheint (moderne Ausl. selbst bei Thol, Hgstb, Kl). Jedenfalls geht wie I Th 4 17 καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα die Vorstellung der himmlischen Herrlichkeit ganz auf in der der persönlichen Gemeinschaft mit ihm als dem reellen Gehalt aller johann. Zukunftshoffnungen (Ws). Ein Bewusstsein des Werthes derselben drückt sich aus in πρὸς ἐμαυτόν. Durch das ὅπου εἰμὶ ἐγώ bedingt ist 4 ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, worauf οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε rec. A auf den, auch für die Jünger unausweichlichen, Leidensweg wiese, während bei der kürzeren und richtigen LA τὴν ὁδόν das anakoluthisch vorangeschickte ὅπου ὑπάγω (= πορεύομαι 2 3) aufnimmt, um es zum Objecte von οἴδατε zu machen (Ws): *wohin ich gehe, den Weg wisset ihr.* Eine 2. Unterbrechung ist veranlasst durch die Frage des Thomas 5, welcher so wenig als Pt 13 36 das ὑπάγειν versteht und durch Unterscheidung des unbekannten Zieles desselben vom (folglich gleichfalls ungewissen) Weg aus dem einheitlichen Gedanken von 4 zwei Fragepunkte herausspinnt. Diese Zweiheit festhaltend unterscheidet auch die Antwort 6 als das Ziel den Vater, als den Weg den Sohn, wodurch dann aber natürlich eine Wendung be-

dingt wird, in deren Folge nicht mehr Christi Weg nach oben in Frage steht, sondern Christus selbst zur aufwärts führenden Lebensbahn Anderer wird; ähnlich ist die Selbstbezeichnung als Thür 10 7 9. Die Beantwortung ist demnach, wie oft im 4. Evglm, höchstens eine indirecte zu nennen (Ws). Als causa medians des Heiles bezeichnet er sich mit ὁδός formaliter und bildlich, mit ἀλήθεια καὶ ζωή materialiter und sachlich (Aug. vera via vitae), und zwar gehen letztere Begriffe aus dem ersten hervor, wie auch οὐδεὶς ἔρχεται κτλ. zu ihm zurückkehrt. Christus ist der Weg zum Vater, sofern er als Träger der rechten Gotteserkenntniss die Wahrheit offenbart (s. zu 8 32 36) und diejenigen, welchen er sie mittheilt, eben damit auch in den Besitz des Lebens setzt (O. Htzm 267); vgl. die in gleicher Weise metonymischen Bezeichnungen 11 25 und Hbr 10 20 ὁδὸς ζῶσα. Liest man 7 mit ℵD ἐγνώκατε statt ἐγνώκειτε und γνώσεσθε statt ἂν ᾔδειτε (BCL) oder ἐγνώκειτε ἄν (rec. A), so wird kein Tadel ausgesprochen. Andererseits lautet der Schlusssatz ἀπ' ἄρτι κτλ. wie eine Milderung oder Correctur vorangegangenen Tadels: dies eben scheidet die Jünger von den Juden, welchen 8 19 (eine ähnliche Uebertragung des den Juden Gesagten auf die Jünger wie 13 33) dasselbe gesagt war (freilich liegt dort der Nachdruck auf ἐμέ, hier dagegen auf ἐγνώκειτε), dass nur bei jenen ein Moment gekommen ist, von dem an (mit Bezug auf den zur Rechtfertigung des ἀπ' ἄρτι gleich folgenden Moment 9) sie den Vater wirklich kennen. Denn sie sind sich bewusst, in ihm die Offenbarung Gottes gesehen zu haben. Somit ist γινώσκετε weder proleptisch (Ew), noch imperativisch (Ws) zu fassen. Eine 3. Unterbrechung führt 8 sofort zur Remedur der eben gekennzeichneten Antecipation. Auf dem Wege des gewöhnlichen Missverständnisses glaubt Philippus, es stehe eine Theophanie in Aussicht wie Ex 24 9—11 33 18. Wie vor Epopten der Mysterien soll sich vor ihren neugierigen Blicken nun noch ein letzter Vorhang heben: dann *genügt uns*, dann wollen sie, als in die letzten Geheimnisse eingeweiht (W. Brk 91), auch auf die Gefahr seines Scheidens hin sich für befriedigt erklären. Mit wehmüthigem Befremden rügt Jesus 9 einen solchen Wunsch, da ja mit der, nunmehr vollendeten, Entfaltung seines Lebens und Wirkens die Ermöglichung einer vollendeten Gottesschau in der 1 18 angedeuteten Weise gegeben ist. Die Begrenzung, innerhalb welcher die Aussage ein richtiges Verständniss findet, erhellt aus der Frage 10, welche zunächst auf den Glauben des Philippus an Jesu sonstiges Selbstzeugniss recurrirt, um darauf die Zumuthung zu begründen, er solle in Jesus den Vater sehen. Im Unterschiede von 10 38 steht aber ἐγὼ ἐν τῷ πατρί voran, weil der Weg
6 vom Sohn zum Vater führt. Zum Beweise dieser ersten Kehrseite des bestehenden Verhältnisses dient der Satz τὰ ῥήματα κτλ. Sind sonst die Worte Ausdruck des eigensten inneren Gehaltes Mt 12 34 35, so dienen sie in Jesu Fall nur dazu, einen Anderen zu offenbaren, der hinter ihm steht, wie 7 17 8 28 12 49. Ebenso enthält die der negativen Aussage entsprechende positive ὁ δὲ πατὴρ ὁ (fehlt BL) ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ (ℵBD gegen rec. A αὐτός) die Exposition zu ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν (Ws, Lehrb. 205). Zum Glauben an die Realität dieses Verhältnisses werden 11 alle Jünger, nicht mehr Philippus allein, aufgefordert. Wollen sie nicht auf seine mündliche Versicherung glauben, so sollen sie doch *um der Werke an sich* (αὐτά) als sichtbarer Thatbeweise für die behauptete Immanenz (ὅτι = dass) *willen* glauben, wie 10 38. An die Erwähnung des Glaubens und der Werke schliesst sich 12—14 als erste Tröstung

die Verheissung einer gesteigerten Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu durch die Jünger an. Das Subject der Vergleichung wird mit κἀκεῖνος nachdrücklich wiederholt. Ueber die ἔργα 12 s. zu 5 36, über μείζονα zu 5 20. Die extensiv grössere Wirksamkeit ist gemeint wie 4 36—38 12 24: hingehen in alle Welt, die Meere überschreiten, Götzenaltäre umstürzen, Heiden und Juden in Einer Kirche versammeln. *Denn zum Vater gehe ich,* wo die der irdischen Wirksamkeit gesteckten Schranken wegfallen: ist nur als erstes Moment zu den 13 weiter sich anreihenden Bestimmungen zu fassen; so die Ausgaben von Griesbach, Lachmann, Tischendorf. In der dort einzunehmenden Machtstellung kann er den Gebeten der Jünger Erhörung gewährleisten. Das „im Namen Jesu" könnte nach möglicher Analogie von ἐν τῷ ὀνόματί μου 26 heissen „an meiner Statt", als bete er selbst in uns (König, La prière dans l'enseignement de Jésus 37f). Eher schon führen die Stellen 5 43 10 25 auf den Begriff eines im Auftrage Jesu geschehenen Gebetes (Schz). Bei der Zurechtlegung des biegsamen Begriffes ist davon auszugehen, dass im AT Religiosität und Nationalität so sehr Eins waren, dass das Gebet des echten Israeliten eigentlich kein bloss persönliches sein konnte: im einzelnen Beter betete das theokratische Volk, wie aus den Psalmen zu ersehen. An die Stelle dieser Bedingung des rechten und würdigen Nahens zu Gott, die das Gebet auf einer früheren Stufe der religiösen Entwickelung erhörlich machte, setzt der johann. Christus sich selbst und seine Sache. Ein Gebet im Namen Jesu ist nämlich ein Gebet im christl. Gemeingeiste, und insofern aus seinem Sinne, so dass er selbst in und aus den Seinen betet; ähnlich ein von εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα Versammelten gesprochenes Gebet, s. zu Mt 18 20. Diese und jene Formel „setzen einen kürzeren oder längeren, geordneten Bestand der christl. Gemeinde voraus" (Christ, Lehre vom Gebet 69) und treten an die Stelle der allgemeineren und ursprünglicheren Formeln Mc 11 23 24 = Mt 21 21 22 und Mt 7 7—11 = Lc 11 9—13. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass ein im Zustande persönlicher Gemeinschaft mit Jesus gesprochenes Gebet sich immer auf die Sache Jesu oder Gottes in erster Linie beziehen (Abstraction aus dem synopt. Herrngebet, s. zu Lc 11 2) und insofern absolut erhörlich sein wird. „Wie Christus nach 10 25 die Werke thut in seines Vaters Namen, weil dieser sie ihm aufgetragen, und er sie vollzieht an seiner Statt, so bitten die Seinigen, was Christus ihnen aufgetragen, und was er bitten würde, wenn er noch auf Erden wäre, an seiner Statt" (Ws, Lehrb. 272). Das ὄνομα Χριστοῦ ist also für Gesinnung, Motiv, Absicht, Inhalt des Gebetes das Maassgebende und Bestimmende; man bittet κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ I Joh 5 14 und insofern erhörlich. Ebenso 14 15 16 16 24 26, vielleicht auch 16 23, wenigstens ähnlich 15 7. Wenn aber hier Christus statt des Vaters (15 16 16 23) der Erhörende ist, so beruht dies auf dem Bewusstsein eigenartiger Einheit mit ihm (Mr), so dass das Verhältniss der Christen zum Einen wie zum Anderen ein identisches bleibt. Wird 14 με (ℵB gegen AD) und ἐγώ (ℵD) statt τοῦτο (ABL) gelesen, so liegt das Neue eben in solcher Hervorhebung der Person Jesu (daher nach Wzs 519 Gebet im Namen Jesu = Gebet zu Jesus), während andernfalls über dem unbeschränkten Gebiet der Gebetsgegenstände (13 ὅ τι ἄν) auch die Bedingung nicht vergessen werden soll, daher noch einmal ausdrücklich wiederholt wird. Die Stelle bezeugt ein hohes Selbstbewusstsein der Christenheit, welcher ihr eigenes Wachsthum, ihr Siegesweg in der Völkerwelt zugleich als eine Antwort erschien aus Himmels-

höhen auf die von der Erde aufsteigenden Gebete der Gemeinde. Ein 2. Trost betrifft 15—17 die Sendung des Parakleten. Nur als Voraussetzung hiefür, nicht aber als selbständige Mahnung (so nur in rec. A τηρήσατε) wird 15 wie 21 23 24 das Halten der ἐντολαὶ Χριστοῦ eingeschärft, ein praktischer Fingerzeig, wie man in den Besitz des Geistes gelange (O. Htzm 269), und gleich der καινὴ ἐντολή 13 34 an die neue, aber auch neu, innerlich motivirte (s. zu 15 15) Gesetzlichkeit der werdenden kath. Kirche und an ihr Schlagwort nova lex (Barn. 2 6) erinnernd. Nachdem sie so das Ihre gethan haben, wird 16 er seinerseits (κἀγώ) *den Vater* für sie *angehen und* (καί abermals consecutivum) *wird dieser* ihnen *einen anderen* (vgl. I Joh 2 1, wo das Wort ausser Joh 14 16 26 15 26 16 7 allein noch im NT steht) ***Beistand senden:*** παράκλητος ist im Classischen Rechtsbeistand, Anwalt (daher Tert. übersetzt advocatus, während griech. Väter es = παρακλήτωρ Tröster nehmen), was besonders für 16 8 zutrifft. Bei Philo hat es die gleiche, aber auch die erweiterte Bedeutung Helfer (Hatch, Essays in biblical Greek 82 f). Letztere passt auf alle in Betracht kommenden Stellen (neuere Ausl.), während speziell hier, weil Christus die intercessio übt, ähnlich wie I Joh 2 1 die Bedeutung eines Fürsprechers ermöglicht wird (Ew). Auch darauf weist Philo, Vita Mosis 3 14 ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον (d. h. Hohepriester) τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Eben darum heisst der πρεσβύτατος λόγος im Verhältniss zu den hülfsbedürftigen Sterblichen ἱκέτης (Quis rer. div. her. 42). Jedenfalls soll er, während Christus jetzt scheidet, dauernd bei den Jüngern bleiben, und zwar 17 im Gegensatze zum πνεῦμα τῆς πλάνης I Joh 4 6 als *Geist der Wahrheit,* wie er 16 13 um seines Thuns willen heisst (Schz); vgl. I Joh 2 20 27 5 1 6. Als verschieden von allem menschlichen Geist wird er charakterisirt schon durch die völlige Unempfänglichkeit, welche ihm gegenüber die Welt an den Tag legt, die weder eine sinnliche, unmittelbare (θεωρεῖ wie 19), noch eine innerlich vermittelte (γινώσκει) Erkenntniss vom Wesen des Geistes besitzt (Ws). Dagegen stehen den Jüngern mit dem Besitze der christl. Weltanschauung auch Erfahrungen zu Gebote (O. Htzm 270), wie nur die sie machen, bei welchen der Geist bleibt (μένει, entsprechend dem γινώσκετε, gewöhnliche LA) oder bleiben wird (μενεῖ, entsprechend dem ἔσται, vg manebit) und in welchen (Gradation im Verhältniss zu παρ' ὑμῖν) er ist (BD) oder sein wird (אAL). In beiden Theilen der Aussage klingt I Kor 2 8—10 12 14 an (Pfl 729, vgl. P. Ewald 93). Ein 3. Trost 18—20 betrifft das „Wiedersehen": ein hier und 16 16 17 19 22 in die christl. Weltanschauung eingeführter Begriff. Die τεκνία 13 33 sollen 18 nicht dauernd verwaist bleiben. Auch wenn das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς wegen 20 19 26 auf die Erscheinungen des Auferstandenen bezogen werden muss (nur durch diese neue Beziehung werden das 2. und das 3. Trostmoment unterscheidbar), kommen dieselben in diesem Zusammenhang doch nur in Betracht, sofern dadurch das Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten begründet werden soll (Ws, Lehrb. 273f). Schliesslich treten daher auch jetzt wieder innere Erfahrungen wie Gal 2 20 an die Stelle der äusseren Wiedererscheinung, sei es nun, dass diese als bald eintretend (griech. Ausl.) oder als endgeschichtlich (lat. Väter) gedacht werde. Jedenfalls also bleibt die Annahme eines Doppelsinns (schon Lth) im Recht, zumal auch 19, wo zwar das *noch ein Kleines* (13 33 16 16) *und die Welt sieht*

mich nicht mehr beweist, dass auch *ihr aber sehet mich* von irdischen Vorgängen und wahrnehmbaren Begegnungen zu verstehen ist, während doch andererseits nicht etwa, wie 16 16 17 19 steht: ihr werdet mich sehen. Vielmehr wird das Präsens θεωρεῖτε begründet durch *ich lebe* (nicht: werde leben): nur für die Welt scheidet er aus dem Kreis des Bestehens und Daseins aus, weil ihr Auge nur für sinnliche Wahrnehmungen eingerichtet ist. Dem Geistesauge wahrhaft Lebendiger — und solche werden die Jünger dereinst sein (καὶ ὑμεῖς ζήσετε) — ist er als Quelle des Lebens und der Auferstehung immer gleich gegenwärtig; der Tod hat diesem Leben nichts abzubrechen vermocht. Ein Blick auf die hier end- und trostlos werdende Zerfahrenheit derjenigen Auslegung, welche Alles von dem wirklichen Standpunkte Jesu aus und unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit der Situation erklären will, belehrt über die Unvermeidlichkeit des angedeuteten Weges in's Freie. Ebenso ist die ἐκείνη ἡμέρα 20 und 16 23 26 weder auf Ostern (Ws), noch auf Pfingsten (Gdt), noch auf die Vollendungszeit (Ew) zu beschränken, sondern in Nachahmung des prophetischen בַּיּוֹם־הַהוּא, z. B. Sach 12 3—9 (O. Htzm 182) auszuweiten auf die sowohl mit Ostern (Hgstb), wie mit Pfingsten (Kl) beginnende Zeit (s. zu 20 22), auf die ganze neue Aera, die der Auferstandene heraufführt. Es ist die Epoche des Evglsten, deren christologischer Erkenntniss die Formel entspricht, dass Christus seit seinem Hingange nicht etwa verloren, sondern *im Vater* ist, welcher schon 10 11 10 38 dagewesenen Immanenz aber hier mit Beziehung auf ὑμεῖς ζήσετε 19 auch die, schon 6 56 zum Ausdruck gelangte, wechselseitige Immanenz Christi und der Jüngerschaft, der Gemeinde, der Kirche zur Seite tritt; weil diese ihr Lebenselement in Christus hat, Christus das bestimmende und treibende Princip in den Seinigen ist, stehen auch letztere durch ihn in unverkümmerter Gemeinschaft mit Gott: der volle Ausdruck des gereiften christl. Bewusstseins. Alle und jede Beziehbarkeit auf die Auferstehung ginge vollends verloren, wenn 21 der Besitz (ἔχειν wie 5 38) und die Beobachtung seiner Gebote nicht bloss als Bethätigung und Probe der Liebe zu ihm, sondern auch als Voraussetzung (Ldt) oder Bedingung (Gdt) der beschriebenen Gemeinschaft beschrieben würde. Doch soll wohl nur in Weiterführung des Gedankens, dass es keine Trennung für ihn und die Seinigen mehr gibt, gesagt werden, Christus werde sein Heilandswerk an denen, welche als echte Glieder seiner Gemeinde seine Gebote halten, fortsetzen (Ws), und zwar bis dahin, dass er das I Joh 3 2 (ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν) für das Jenseits vorbehaltene Ziel ihnen zum Vorausgenuss werden lässt: eine allerdings contemplative, ja mystische Bestimmung des Heilsgutes (O. Htzm 84 89 271). Eine 4. Unterbrechung wird 22 herbeigeführt durch die Frage des anderen, von dem 13 30 zuletzt genannten zu unterscheidenden, Judas (s. zu Lc 6 16), der nach dem gewöhnlichen Schema der Missverständnisse die innerliche Offenbarung als äussere setzt und die, der alten Christenheit auf dem Herzen liegende und von der jüd. Gegnerschaft am Leben erhaltene (Wzs 525 f), Frage anregt: *und* (א gegen ABDL, s. zu 9 36) *was ist geschehen* in Bezug darauf, *dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt,* die das viel nöthiger hätte? Welcher Vorfall hat dich zu dem Entschlusse bestimmt, dich als den Auferstandenen (vgl. für ἐμφανίζειν Mt 27 53) nur deinen Freunden (Act 10 41), nicht vor Allem deinen Feinden zu zeigen? Vgl. den nachkanonischen Mc-Schluss bei Hier. c. Pel. 2 15 (Resch, Agrapha 456 f). Nur auf die Parusie bezogen, würde hier geradezu ein

Verzicht auf dieselbe zum Ausdruck kommen (Hgf, Evglien 310). Die Antwort 23 betont unter Rückgriff auf 15 den erfahrungsmässigen Gang, welchen die Offenbarung des Auferstandenen und Verklärten genommen hat: überall war ihre Annahme innerlich und sittlich bedingt gewesen. Nur die den Sohn lieben und vom Vater geliebt werden, können die Erfahrung des Wiedersehens erschwingen. Bei ihnen aber setzt sich die Einwohnung Gottes, welche 1 14 (ἐσκήνωσε) principiell begründet wurde, fort. Wie Wanderer kommen der Vater und der Sohn vom Himmel, um unter irdischem Dache zu herbergen (Mr), und so vollendet sich die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 Lev 26 11 12 Ez 37 26 27. Dabei geht πρὸς αὐτόν und παρ' αὐτῷ über die mit ἐν αὐτῷ auszudrückende unio mystica hinaus: es ist dieselbe häusliche Niederlassung der Gottheit auf Erden, wie Apk 21 3, die johann. Erneuerung von Mt 18 20 28 20; s. zu Eph 2 17. Durch den Gegensatz 24 bestimmt sich der Begriff ὁ κόσμος 22 = ὁ μὴ ἀγαπῶν με, so dass erst hier des Judas Frage ihre (indirecte) Antwort empfängt. Wie ungeeignet also die Welt ist, des Sohnes und damit auch des Vaters Selbstoffenbarung zu vernehmen, erhellt daraus, dass jene im Christuswort auch Gotteswort verwirft (O. Htzm 271 f). Somit sind λόγοι = ἐντολαί, die einzelnen Theile des λόγος jene, der ἐντολή diese, und aus 7 16 erhellt, dass ὁ λόγος ὃν ἀκούετε = ἡ ἐμὴ διδαχή; s. zu 12 48. Den Abschluss des Redecyklus 25—31 leitet 25 die Bemerkung ein, dass er selbst mit seiner persönlichen Unterweisung bis zu diesem Punkte gekommen sei. Das Weitere überlässt er 26 getrost dem, seine irdische Gegenwart ersetzenden, Parakleten, welchen als einen innerlich gegenwärtigen Lehrer *der Vater senden wird* ἐν τῷ ὀνόματί μου, was die Rücksicht auf die Berufung der Bittenden auf den Namen Jesu 13 14 andeuten soll, daher schliesslich = in meiner Sache ist (gewöhnliche Ausl.). Sprachlich zu rechtfertigen wäre auch die Fassung = in meiner Stellvertretung; aber der Vater vollzieht den Act der Sendung doch nicht anstatt des Sohnes. Man müsste also seine Zuflucht zu der problematischen Analogie einer Ausdrucksweise nehmen, wie: der König sandte in Sachen der Hochzeit seines Sohnes in des letzteren Namen seinen Minister (Ws, Lehrb. 281). Der Auslegungskanon für das Folgende liegt in 16 12—14. Das πάντα steht im Gegensatze zu ταῦτα 25. Der Geist erst ergänzt die fragmentarischen Belehrungen Jesu, deckt allen Zusammenhang auf und bringt auch das Einzelste und Eigenthümlichste derselben unter neue und umfassendere Beleuchtung (vgl. 2 22 7 17 13 7 36), so dass den Jüngern zu Muthe ist, als ob ein unerschöpflicher Erinnerungsschatz in ihrer Seele verborgen läge, ja als hätten sie es schon einmal gehört und gesehen, was allezeit und jeglichen Ortes müsse gethan und geredet werden: Analogie zur platonischen Reminiscenz. Nachdem so der Uebergang zum Schlusse gemacht war, folgt 27 ein Abschiedsgruss, in welchen aber ein tieferer Sinn verlegt wird. Einestheils nämlich ruft der Scheidende nach orientalischer Sitte den Jüngern noch den Trostspruch לְכִי בְּשָׁלוֹם zu, wie I Sam 1 17 20 42 29 7 Mc 5 34 Lc 7 50 8 48 Act 16 36 Jak 2 16 Eph 6 23 I Pt 5 14 III Joh 15. Andererseits führt *nicht wie die Welt* ihre ohnmächtigen und gehaltlosen Grüsse *gibt* über die blosse Form hinaus. Er wünscht nicht den Frieden, er verleiht ihn wirklich. Unter der Leitung des Geistes werden die Jünger alle Unruhe, Unstetigkeit und Unsicherheit des Thuns ablegen, in ihrer Seelenruhe von keinem nachgehenden Gefühl gepeinigt werden, als ob sie auch hätten anders handeln können. So hat

Christus, zumal der johanneische, selbst im steten Rückzug und Rückgriff auf den tieferen Geistesgrund seines Wesens Frieden gehabt, und eben diesen hinterlässt er jetzt den Seinigen so, wie er ihm selbst in dieser Stunde des Abschiedes fühlbar einwohnte. Er spricht also den Jüngern Muth ein in Form eines Vermächtnisses, tröstet aber zugleich die durch solches Vermächtniss Erschütterten mit Wiederholung von 1 und fügt hinzu *euer Herz verzage nicht.* Das Selbstcitat 28 ist abermals ungenau; gemeint ist wohl 3 18. Mit εἰ ἠγαπᾶτε (ἀγαπᾶτε DL wäre nach 8 39 zu fassen) lenkt die Rede über in eine unaussprechliche Mischung von Schmerz, Wehmuth, Freude. Der Scheidende nimmt die Liebe der Jünger zu sich selbst in Anspruch, um ihnen im freudigen Lichte erscheinen zu lassen, worüber bisher ihr Herz voll Trauern und auch sein eigenes bewegt worden war. Sie sollen nicht erschrecken 27, sondern sogar sich freuen, denn ihrem Herrn steht ein hoher Gewinn bevor: eine Darstellung der Erhebung über den Schmerz der Trennung unter dem Gesichtspunkt der Liebespflicht, welche viel nachgeahmt worden ist, z. B. Schiller, Maria Stuart V 6. Dass der Sohn durch seinen Hingang nur gewinnen kann, liegt daran, dass der Vater, zu welchem er hingeht, μείζων ist, wie 4 12 8 53 10 29 13 16. An Macht, Majestät und Seligkeit, extensiv und intensiv ist der Vater grösser und bleibt es nach den allgemeinen Bestimmungen 1 1 2, auch nachdem Christus ganz in seine Sphäre aufgenommen ist. Gleichwohl sind hier ungehörig alle Erinnerungen an ἀγεννησία und γεννησία, an die menschliche und göttliche Natur u. s. w. Dagegen wird vorausgesetzt: 1) dass Christus bereits göttlichen Wesens war, da es sich sonst doch gar zu sehr von selbst verstanden hätte, was er sagt, 2) dass immerhin nur ὁ πατήρ = ὁ θεός Quelle und Ursprung alles göttlichen Wesens, 3) dass vollends der in unveränderlicher Glorie thronende Vater grösser ist als der Sohn in seiner menschlichen Daseinsweise 17 5. Was er ihnen 29 *jetzt,* da sein Scheiden bevorsteht, gesagt haben will, ist eben das ὑπάγω 28 selbst: in diesem Hingange lag aber eine Gefahr für den Glauben der Jünger. Er ruft dieselben daher auf, die Probe zu bestehen: ganz wie 13 19. Damit ist er am Schluss angekommen und wird 30 *nicht mehr viel in Gemeinschaft* mit den Jüngern (μεθ' ὑμῶν) *reden; denn der Fürst der Welt ist im Anzuge,* weil Judas sein Organ ist 13 2 27. Dieser letzte Angriff, der die Vernichtung Jesu und seines Werkes bezweckt, ist nicht vom Kampf in Gethsemane zu verstehen, welcher sachlich schon 12 27 da war. Wohl aber ist auf 12 31 zurückzuweisen. Der Teufel versucht sein Letztes, aber hoffnungslos. Denn *an mir hat er im* Gegensatze zum κόσμος *nichts,* was sein wäre, woran er einen Anknüpfungspunkt, ein Angriffsobject finden könnte: ein Selbstzeugniss für Jesu Sündlosigkeit im Sinne einer unangreifbaren, keine Fugen belassenden, Rüstung heiligen Wesens, die ihm zu Gebote steht. Nicht also darf καί mit „aber“ übersetzt oder eine starke Interpunction davor angebracht werden. Den Gegensatz bringt erst ἀλλά 31, wo wieder der Nachsatz nicht etwa mit καὶ καθὼς κτλ. beginnt, sondern erst in ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν vorliegt, welche Worte den Gegenschlag auf das Anrücken des Teufels ausmachen und wie 10 17 18 die Freiwilligkeit des Todes (O. Htzm 87), den Entschluss, dem Angreifer entgegenzugehen und den Kampf aufzunehmen, ausdrücken. Gerade weil der Fürst der Welt nichts an ihm hat, könnte Christus sich aus seiner Hand retten 12 27 28. Motiv seines Nicht-wollens ist: die Welt soll sehen, dass er dem Gebote (ἐντολὴν ἔδωκεν nach 12 49, richtiger ℵAD ἐνετείλατο) des Vaters treu bleibt; sie soll die

Unüberwindlichkeit dieser Liebe zum Vater kennen lernen, wie sie aushält in Noth und Tod. Auch das Reich der Finsterniss, dem er jetzt zeitweilige und äusserliche Macht über sich einräumen will, soll gestehen müssen, dass es an ihn, den Einen, kein Recht hat. In diesem Zusammenhang wird hier ein einzigesmal die Liebe des Sohnes zum Vater hervorgehoben, während Joh sonst immer von der Liebe des Vaters zum Sohne redet (Ritschl II³ 99f).

Die Rede ist so sehr ein geschlossenes Ganze für sich mit seit 25 und noch mehr mit 30 deutlich hervortretender Schlusswendung, überdies das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν so ersichtliche Reproduction von Mc 14 42 = Mt 26 46 mit angeschlossenem Hinweis auf die Nähe des Verräthers (= 30 ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων), dass jede Möglichkeit einer Annahme hinfällt, wornach „Jesus stehen blieb und noch weiter mit ihnen redete" (Ws), nämlich noch doppelt und dreifach so viel, als er schon vor jener Aufbruchslosung geredet hätte. Ebenso wenig hat Jesus in diesem Moment das Abendmahl gestiftet, wodurch dann die folgende Rede vom Weinstock (vgl. Mc 14 25 = Mt 26 29) veranlasst wäre (Delff, Beiträge 35f). Aber die noch folgenden Reden sind überhaupt nicht als Fortsetzung der bisherigen, sondern als ein gleichfalls selbständiger Cyklus von Reden gedacht, welche die Abschiedsgedanken in theilweise neuer, auch ruhiger und zuweilen doctrinärer gehaltener, Form zur Darstellung bringen. Daher der Inhalt von 13 34 35 = 15 12 17, der von 14 15 21 = 15 10, der von 14 16 17 26 = 16 13, der von 14 19 = 16 16; aber nur 16 17—19 erregt er Anstoss und bedarf der Rechtfertigung. Also müsste 14 19 eigentlich nachfolgen, wie ganz ersichtlich 16 5 nur vor 13 36 14 5 begreiflich wäre, während doch schon aus 15 15 erhellt, dass der 2. Cyklus nach dem 1. geschrieben ist. Auch 15 16 gewinnt im Grunde nur von 14 12 13 her Licht und Sinn. Dieses Verhältniss beider Cyklen ist keineswegs unbemerkt geblieben. Man sprach von mangelhaft verbundenen Aufsätzen (Weisse II 283), schied den 2. Cyklus an dieser Stelle aus (Schkl, StK 1840, 770), sah in ihm eine Erweiterung der kürzeren Fassung (Schw 21), vermuthete Einschaltung (Schwalb 450), fand Spuren nachträglicher Einlegungen (Thm 629) und Variationen (Pfl 729), um endlich in Cp 15—17 geradezu eine zweite Redaction zu finden, deren Inhalt theilweise über das engere Thema der Abschiedsreden hinausgreife (A. Becker, StK 1889, 132—135). Uebrigens besteht ein formeller Unterschied darin, dass zuvor Christus der Reihe nach mit Pt 13 6—10 36—38, dem Lieblingsjünger 13 25 26, dem Verräther Judas 13 27—30, mit Thomas 14 4—7, Philippus 14 8—10 und dem anderen Judas 14 22—24, also, von Andreas abgesehen, mit allen sonst mit Namen genannten Jüngern verhandelt, während im 2. Cyklus die Jünger nur in der Mehrzahl 16 17 18, ja in corpore 16 29 30 das Wort nehmen. Zerfallend in 2 Abschnitte (Mahnung zur Treue 15 1—17 und Hinweis auf den Kampf mit der Welt 15 18—16 33), bietet er meist nur Ausführungen der im 1. Cyklus bereits verarbeiteten Gedanken. So beginnt er 15 1—10 mit einer Allegorie, welche nur den 14 10 11 20 bereits fixirten Gedanken zur Darstellung bringt, und schliesst 16 28 mit einer Schilderung des Höhepunktes des Selbstbewusstseins Jesu, welche dem Eingang 13 3 entspricht. Ebenso kehrt 16 33 der sieghafte Schwung des Epilogs 14 29—31 wieder, nachdem 16 31 32 allen Jüngern dieselbe beschämende Erfahrung geweissagt war, welche als ihr Stellvertreter 13 38 Pt zu machen hat. Dadurch bestimmt sich auch die Auslegung von 16 29 30, wo die Jünger unmöglich im Gegensatze zu dem Tiefstande des Verständnisses eines Thomas 14 5, Philippus 14 8 und Judas 14 22 plötzlich auf der letzten Höhe angelangt sein können. Sofern sie aber doch zweifellos an die göttliche Sendung Jesu glauben 16 27 30 und darum Gegenstand des hohepriesterlichen Gebetes werden können, „geht derselbe Prozess, in welchem die messianische Thätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grund und mit einem ganz anderen Erfolg in dem engeren Kreis der Jünger fort" (Br 201).

Abschiedsreden: zweiter Gang. 15 1—16 33. Die Rede vom Weinstock 1—10 ist so wenig wie 10 1—16 ein ursprüngliches Gleichniss, dessen Deutung 1 vorausgeschickt, dessen Elemente 2 4 6 noch ersichtlich wären, während erst der Evglst den Grundgedanken von der mystischen Einheit hineingelegt, es

zur Allegorie umgestempelt hätte (Ws). Die gleichmässig durchgeführte Allegorie (vgl. JÜLICHER 120 196f) schliesst sich an die prophetische Bildersprache Jes 5 1—7 Jer 2 21 (ἄμπελος ἀληθινή) Ez 15 1—6 19 10—14 Ps 80 9—16 JSir 24 17 (σοφία ὡς ἄμπελος), auch wohl an synopt. Motive wie Mt 7 16—20 15 13 20 1 21 28—43 26 29 Lc 13 6—9 an (O. HTZM 121), s. auch oben S. 56f. Ferner liegen der Gegensatz zu den chiliastischen Reben bei Papias (O. PFL 729f) und die Analogie der dionysischen Rebe der Mysterien (E. PFLEIDERER, JpTh 1887, 212; Die Philosophie des Heraklit 379f). Mit ἡ ἀληθινή (s. S. 44) wird Christus allerdings als der, der höheren Welt angehörige, Weinstock bezeichnet (O. HTZM 274), welcher vermöge einer, dem Gesetze des organischen Lebens analogen, Thätigkeit innerhalb der Menschheit wirkt, nachdem ihn einmal Gott, der höhere γεωργός = ἀμπελουργός, in dieselbe eingepflanzt. Ueber πᾶν κλῆμα 2 s. zu 6 39. Aeussere Lostrennung ist das auf innere Ablösung folgende Gericht. Wie αἴρειν = wegschneiden, so ist καθαίρειν = ausschneiden (der Wasserreben), säubern, reinigen (s. zu 13 10), woraus sich auch die Anwendung der 2. Hälfte des Bildes 3 erklärt: *bereits seid ihr* (nicht aber im Gegensatze zu denen, die erst noch werden sollen, was ihr seid) *rein um des Wortes willen* (Act 15 9), d. h. weil unter dem überwältigenden Eindruck der direct empfangenen Selbstoffenbarung Jesu im Grundsatze unzugänglich für unheilige Gewalten geworden. Nachdem sie diese reinigende Gesammtwirkung schon erfahren haben (gewöhnliche Ausl. gegen Ws), handelt es sich für die Jünger nur noch um ein Verbleiben: daher 4 μείνατε (O. HTZM 274), und zu κἀγώ ist μενῶ zu ergänzen, vgl. 6 56; ἐν ἐμοί und ἐν ὑμῖν aber wäre mit Rücksicht auf die eben besprochene Sache mit „in" (Ws), mit Rücksicht auf das gleich daran sich schliessende und auch vorher schon eingeleitete Bild mit „an" (MR) wiederzugeben. Aber wenigstens für ἐν ὑμῖν fordert selbst das Bild die Vorstellung *in euch:* der Saft des Weinstocks in den einzelnen Reben. An die Forderung knüpft sich eine Verheissung, aber zuerst nach der negativen Kehrseite: ein dem Glauben entsprechendes Handeln ist, wo der Zufluss schaffender Lebenskräfte abgeschnitten ist, nicht mehr zu erschwingen. Denn 5 Christus ist im Verhältniss zu den Jüngern *der Weinstock* (= 1, ebenso 10 7 = 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα und 10 11 = 14 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν), sie im Verhältniss zu ihm *die Reben.* Dann wird das Bleiben in ihm aus 4 aufgenommen und durch κἀγὼ ἐν αὐτῷ = καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ergänzt, der Gedanke selbst aber weiter geführt durch positive Darstellung des Erfolges. Wie aber das gesetzte Verhältniss von Weinstock und Reben dem paul. Bilde von den Gliedern des Leibes und dem sie belebenden Geiste I Kor 12 12 13 analog ist, so resultirt auch der aus dem Bilde herausfallende (doch s. über ποιεῖν zu Mt 3 8 = Lc 3 8) Satz ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν aus paul. Elementen: χωρὶς Χριστοῦ (Eph 2 12) εἰς οὐδὲν (Mt 5 13) ἰσχύει ἡ πίστις (Gal 5 6). Nochmals wird das Bild 6 aufgenommen, und zwar unter Rückkehr zu dem αἴρειν τὸ κλῆμα 2 und in malerisch belebter, z. Th. synoptisch klingender Darstellung des Geschickes dieses κλῆμα. Die Aoriste ἐβλήθη ἔξω (Mt 5 13 21 39) καὶ ἐξηράνθη (die abgeschnittene und weggeworfene Ranke verdorrt) stehen nicht sowohl von der augenblicklich eintretenden Folge (gewöhnliche Ausl.), als vielmehr vom Standpunkte der letzten Gerichtsvollziehung, die mit συνάγουσι (Mt 13 30 40 41) und καίεται (Mt 3 10 12 7 19 13 30 42 18 8 9) als Gegenwart gesetzt ist; αὐτά aber steht wegen thatsächlicher Vielheit der diesem Geschick verfallenden κλήματα. Solchem Unheil tritt 7—9

das gesegnete Geschick gegenüber, indem mit καὶ τὰ ῥήματα κτλ. 7 statt κἀγὼ ἐν ὑμῖν 5 (die Immanenz ist mithin vermittelt durch Erinnerung an die Worte) das Bild definitiv verlassen wird. Nur hier würde die sonst im NT häufige Verwechselung von ὃ ἐάν und ὃ ἄν (A. Btm 63f) bei Joh sich finden, falls nicht letzteres nach B zu lesen sein sollte; jedenfalls ist der Imper. Aor. Med. αἰτήσασθε der LA αἰτήσεσθε ℵ rec. vorzuziehen: in der Liebesgemeinschaft mit Christus sind keine anderen, als gottgemässe Wünsche möglich (O. Htzm 275). Eine Verbindung mit dem Vorigen käme 8 nur durch Rückbeziehung von ἐν τούτῳ auf die Gebetserhörung zu Stande (Cyrillus), so dass gesagt würde, was es mit dieser auf sich habe, ἵνα aber den Zweck der Verherrlichung des Vaters angäbe (Mr): vermöge des Segens, der ihnen durch jenes Gebet zuströmt, sollen sie Frucht bringen. Aber 14 13 erscheint vielmehr umgekehrt die Verherrlichung des Vaters als Zweck der in der Wirksamkeit der Jünger zu Tag tretenden Erhörung ihrer Gebete (Ws). Somit steht ἐδοξάσθη ὁ πατήρ zwar asyndetisch, aber in der Form und Ideenassociation von 14 13, während ἵνα wie 6 29 40 nur die Exposition von ἐν τούτῳ bringt (neuere Ausl.); ebenso I Joh 4 17 und ähnlich 13 35 ἐν τούτῳ ὅτι. Mit φέρητε (thatsächlich, nicht mehr bloss als Absicht gedacht) würde γένησθε (BDL) coordinirt sein, während γενήσεσθε (rec. ℵA) zwar möglicher Weise (12 40 17 2) auch dem ἵνα unterstellt werden könnte, aber schon um des auf ἐμοὶ μαθηταί (meine spezifischen Jünger, vgl. 8 31 13 35) liegenden Nachdruckes willen besser selbständig genommen wird (Ws). War die Mahnung zum „Bleiben" bisher durch den Hinweis auf den Erfolg begründet, so jetzt 9 durch den auf das Vorbild Gottes und Christi (O. Htzm 275). Denn so gross ist seine Liebe zu den Jüngern (ἠγάπησα = 13 1 34), dass sie nur mit der Liebe des Vaters zum Sohne 3 35 5 20 10 17 verglichen werden kann (Mr-Ws). Dies erwägend werden sie um so mehr in seiner Liebe zu ihnen (activ, wie 11 „meine Freude") und damit in ihm verbleiben. Wodurch dies geschieht, besagt 10, wo ἡ ἀγάπη μου = ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή 9 und, den Gegensatz dazu bildend, αὐτοῦ ἡ ἀγάπη Gottes väterliche Liebe zu Christus 17 24. Wie τετήρηκα (vgl. τηρῶ 8 55) die Vergangenheit abschliesst, so deutet μένω die Fortdauer für die Zukunft an. Zu welchem Zwecke Christus eine solche Forderung erhebt, zeigt 11, wo ταῦτα λελ. ebenso den Abschnitt 1—10 abschliesst, wie 16 1 den Abschnitt 15 18—27; s. auch zu 17. Wenn sie in ihm bleiben, so wird ihnen aus solchem Bewusstsein der Gemeinschaft dieselbe glaubensstarke und sieghafte Freudigkeit erwachsen, und zwar im Vollmaasse, wie sie ihm selbst erwachsen ist aus seinem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott; vgl. I Joh 1 4 II Joh 12 I Kor 7 30 II Kor 1 24 13 11 Phl 2 17 18 4 4. Auch hier ist also ἡ χαρὰ ἡ ἐμή so gut wie 3 29 die „Freude, die ich habe". So gewiss ταῦτα zurückwies, so gewiss weist αὕτη 12 vorwärts. Die ἐντολαί 10 fassen sich 12 zusammen in einer ἐντολή; s. zu 14 24. Andererseits ist diese Erinnerung an das Liebesgebot begründet durch κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα 9 = καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς 13 34. Was er damit meine, macht er den Jüngern 13—17 begreiflich. Sie sind 13 in der Schule einer Liebe erzogen worden, die nicht mehr überboten werden kann: auch hier wie 8 wird ταύτης exponirt durch ἵνα, dessen Zweckbegriff abermals hinfällt (Ws). Diese Liebesthat Christi bestand aber im τιθέναι τὴν ψυχήν; s. zu 10 11 und vgl. I Joh 3 16; dabei entspricht τὶς, falls es nicht besser in Wegfall kommt (ℵD Cod. it), dem οὐδείς. Zu gut kam das τιθ. τὴν ψυχήν den Freunden: im Vergleich mit Rm 5 6 8 10 dieselbe charakteristische

Veränderung des Gesichtspunktes, wie 13 34 im Liebesgebot (O. Htzm 87 276). Die Bezeichnung der Jünger als *Freunde* 14 wie Lc 12 4 steht nur wieder im Dienst und Interesse der Mahnung zum Gehorsam gegen seine Gebote 10 ἐὰν κτλ. Zunächst gilt es 15 die Würde zu bedenken, welche in diesem Namen liegt, der sie zu Christus so stellt, wie Abraham Jak 2 23 und die Propheten Sap 7 27 zu Gott standen; dagegen liegen die amici Caesaris wohl selbst 19 12 ferne. Das *Nicht mehr* sieht auf 13 16 (vgl. 12 26) zurück, welche Stelle freilich sofort 20 wieder aufgenommen wird, so dass also der überwundene Standpunkt des δοῦλος auch im höheren des φίλος noch erhalten bleibt. Der Sklave ist nicht eingeweiht in die Motive und Zwecke seines Herrn, der Freund aber ist dessen Vertrauter in Bezug auf Mittel und Ziele seines Thuns. Zu Freunden aber hat Christus von sich aus die Jünger erhoben, indem er sie nicht zu unfreien Werkzeugen für Ausführung ihnen auferlegter Gebote (vgl. 14 ἐντέλλομαι) machte, sondern in und mit letzteren ihnen zugleich Alles, was er seinerseits vom Vater gehört hatte, kund that, also zugleich auch einen Einblick in die innere Werkstätte seiner Antriebe und Beweggründe vergönnte. Nichts hat er ihnen etwa aus Mangel an Liebe (Motiv wie in der Abschiedsrede Act 20 20 27), wohl aber nach 16 12 Manches gerade aus Liebe vorenthalten. Wenn sofort 16 eine förmliche Gleichstellung der Jünger mit dem Meister ausgeschlossen zu werden scheint (Mr), sofern sie keineswegs etwa spontan in das Freundschaftsverhältniss zu ihm eingetreten, sondern von ihm ausgewählt worden sind (s. zu 6 70), so ruht doch nur auf letzterem Moment der wirkliche Nachdruck: da sie das Band nicht geknüpft haben, steht es auch nicht bei ihnen, es zu lösen (Ws). Die Folge der Auswahl war die Bestellung, Einsetzung (τιθέναι wie Act 20 28 I Kor 12 28 II Tim 1 11) mit dem Doppelzwecke (2 coordinirte ἵνα): ihrerseits des Hingehens (in Ausrichtung der ἀποστολή, vgl. Mt 28 19 Lc 10 3) und Arbeitens behufs Erzielung dauerhafter Früchte (φέρειν καρπόν erinnert zwar an 2 4 5 8, ist aber doch etwas anders gemeint); von Gottes Seite dagegen der, eben in solch fruchtbarer Arbeit sich erweisenden, Erhörung aller ihrer Gebete, wie sie auch 14 12 13 als Kehrseite der apostolischen ἔργα erschien. Das zusammenfassende ταῦτα 17 weist zurück auf 9—16 (Ws): einheitliches Ziel aller dieser Ermahnungen war das Liebesgebot 12; s. zu 11. Im Gegensatz zu der 9—16 behandelten Liebe der Jünger unter einander handelt 18—16 4 vom Hass der Welt. Die Voraussetzung, dass er die Jünger treffen werde, ist 18 sicher (εἰ μισεῖ); seine Unvermeidlichkeit erhellt erstlich daraus, dass ihn selbst die Gluth der Liebe in Christus nicht zu dämpfen vermochte: das *wisset!* Zweitens ist er 19 sogar etwas ganz Natürliches, weil wie Christus 8 23, so auch die Seinen *nicht aus der Welt* sind (Gegensatz zu 7 7). Letzteres zunächst freilich nur, sofern sie eben mit ihrer Wahl zu Aposteln 16 aus der Welt ausgeschieden wurden. Die Frage nach dem Kanon der Auswahl selbst bleibt unberührt; aber vgl. 17 6. Demgemäss ist der Hass der Welt eine Garantie für den überweltlichen Charakter der Gemeinde. Auf das erste Moment zurückgreifend, erinnert Christus 20 an 13 16 und knüpft eine Alternative daran, indem er es der Beurtheilung der Jünger anheimstellt, welcher von beiden Fällen eintreten werde. Dass es der ungünstige sei, ist aber schon Voraussetzung für 21. Dieselbe Welt, welche an den Jüngern die Bruderliebe bewundert 13 35, hasst sie doch wieder; und zwar steht die Sache bereits so, dass das einfache Bekenntniss zum ὄνομα an sich nicht bloss über-

haupt Hass erweckt wie Mt 10 22 (vgl. 24 9) Lc 6 22, sondern sogar lebensgefährliche Folgen nach sich zieht: denn ταῦτα πάντα ποιήσουσιν kann sich hier und deutlicher noch 16 3 nur auf thatsächliches Vorgehen gegen die christl. Gemeinschaften beziehen. Der blosse Name wird aber die Welt darum schon in Harnisch bringen, weil sie bezüglich Gottes und der göttlichen Dinge überhaupt nicht orientirt ist, aus Unbekanntschaft mit dem Sender also auch den Gesandten nicht anzuerkennen vermag. Aber mit dieser ihrer Unkenntniss 22 meine die Welt nur nicht sich etwa rechtfertigen zu können. Vielmehr ist ihr Hass unentschuldbar und ihre Unkenntniss ist Sünde, weil mit Jesu Auftreten und Selbstzeugniss die objectiven Bedingungen der Wahrheitserkenntniss gegeben waren: formell entspricht 9 41; statt εἶχον rec. A haben hier und 24 ℵBL die alexandrinische Form εἴχοσαν. Weil sonach Christus das Ganze seiner messianischen Wirksamkeit als eine Macht werthet, der nur böswilliger Weise zu widerstehen ist, *haben sie keinen Vorwand*, können keinerlei Mangel an Mitteln der Wahrheitserkenntniss vorschützen. Die spezifische Grösse dieser Sünde der Welt erhellt 23 daraus, dass sie Gottesfeindschaft in sich schliesst. Ueber die Construction von 24 s. zu 6 36, sowie über die von 25 zu 1 8. Aber wie der Unglaube 12 37—40, so tritt auch der Hass der Welt nicht zufällig ein, sondern im Gefolge eines göttlichen Verhängnisses, welches Ps 69 5 oder 35 19 zum Ausdruck gekommen ist. Die Psalmen werden hier unter die Kategorie des νόμος gestellt wie 10 34, wo auch ὑμῶν dem αὐτῶν hier entspricht, und nach LXX heisst δωρεάν nicht gratis (Mt 10 8), sondern immerito = חִנָּם, weil Jesus mit dem, was er der Welt darbot, ihren Dank, nicht ihren Hass verdient hätte. An jener objectiven Möglichkeit der Erkenntniss, wie sie bisher in seinem Wort 22 und Werk 24 gegeben war, soll es übrigens auch in Zukunft nicht fehlen: diese oder eine ähnliche Gedankenverbindung führt auf 26, wo der Geist, wie er 14 16 26 Gal 4 6 vom Vater gesandt wird, *vom Vater ausgeht:* gleichfalls um die Gültigkeit und Autorität seines Zeugnisses fühlbar zu machen, heisst er wie 14 17 *der Geist der Wahrheit.* Anderswo 16 7 sendet Christus den Geist: Beweis für eine Variabilität der Vorstellung, die nicht behufs Constatirung immanenter göttlicher Subsistenzverhältnisse ausgebeutet werden will. Der Standpunkt ist vielmehr die Erde, darauf der Geist als eine von oben ausgegangene Macht zur Erscheinung kommt. Während aber in der synopt. Parallele Mt 10 19 20 Gott den Jüngern nur in entscheidender Stunde mit der Eingebung seines Geistes zu Hülfe kommt, ist in dieser johann. Umformung der Geist ein eigenes Offenbarungsprincip geworden, und es thut Noth, dasselbe in Verbindung wie mit Christus 16 14, so auch mit dessen Jüngern, den historischen Offenbarungsträgern, zu erhalten. Daher 27 *und auch ihr zeuget.* Aus der eigenen Gegenwart, die für Jesus Zukunft ist, versetzt sich der Evglst wieder in Jesu Gegenwart, die für ihn Vergangenheit ist: *da ihr von Anfang* meiner messianischen Thätigkeit *an mit mir seid,* mithin aus eigener Erfahrung Zeugniss ablegen könnt. Ueber diese μαρτυρία, das ἀπ᾽ ἀρχῆς und das Nebeneinander von Geist und Apostelschaft s. zu Act 1 22 5 32 15 28. Es reicht also nicht aus, dieselbe Sache unter übernatürlichem und natürlichem Gesichtswinkel (DW) oder nach dem göttlichen und menschlichen Factor (Mr) ausgedrückt zu finden, sondern „die neue Erkenntniss, welche über das Urchristenthum und die urapostolische Ueberlieferung hinausgewachsen ist, wird aus dem Munde Jesus selbst bestätigt

und beglaubigt; aber der Zusammenhang soll erhalten bleiben, die Urapostel in ihrem Ansehen erhalten werden“ (Wzs 519). — Ueber ταῦτα 16 1 s. 15 11, über σκανδ. zu Mt 5 29 und 2 über ἀποσυν. zu 9 22 34 12 42, auch zu Lc 6 22. Das ἀλλά = immo (nicht nur dies, sondern auch) führt von den Zeiten der Excommunication in die schwereren der blutigen Verfolgung. Ueber das ἵνα s. zu 12 23. Die Verbindung προσφέρειν λατρείαν ist eigentlich unzulässig, weil ersteres vom Opferdienst in specie gesagt wird, letzteres dagegen den Cultus im Allgemeinen bedeutet; doch erhellt die nahe Verwandtschaft beider Begriffe aus Rm 12 1 Hbr 9 6. Der jüd. Grundsatz Bemidbar rabba 329 1, wornach wer das Blut der Ungerechten vergiesst, Gott ein Opfer darbringt, war 11 50 im Grunde auch schon auf Jesus zur Anwendung gekommen. Dass zunächst jüdische, nicht heidnische Verfolgungen erwähnt werden (O. Htzm 278f), entspricht dem geschichtlichen Gang, könnte aber auch auf die frische Erfahrung des 2. jüd. Krieges hinweisen (Hgf, Einl. 739). Nochmals gedenkt Christus 3 = 15 21 (vgl. 5 37 38) dieser unentschuldbaren Blindheit, um sodann 4 mit abbrechendem ἀλλά = at den schon 1 gezogenen Schlussstrich zu erneuern, wie auch ταῦτα auf die 2 erfolgte Exemplification des ταῦτα 1 zurücksieht. Auf dieselben Ereignisse bezieht sich auch αὐτῶν, wo man es nicht bloss hinter μνημονεύητε (gegen D), sondern auch hinter ὥρα (AB it vg gegen ℵD) liest, und ἐξ ἀρχῆς ist = ἀπ' ἀρχῆς 15 27. *Von Anfang an* die Leidensperspective zu eröffnen, wäre unnöthig gewesen: Erinnerung an den synopt. Pragmatismus (s. zu Mc 8 34 = Mt 16 24 = Lc 9 23). *Denn ich war* persönlich *mit*, bei, unter *euch:* hat kaum eine erkennbare selbstständige Bedeutung, sondern leitet zum folgenden Gedanken des Weggangs über (O. Htzm 279). Damit erst beginnen auch wieder die Trostmotive, welche man unberechtigter Weise auch in die Partie 15 18—27 überträgt (gewöhnliche Ausl.); diese aber hat nach 16 1 nur vorbereitende Verständigung über das Unvermeidliche gebracht, welches 16 2 3 näher in Sicht tritt. Die ausführliche Belehrung 5—15 hat in der Schilderung der Wirksamkeit des Parakleten gegenüber der Welt und im inneren Leben der Gläubigen ihren Mittelpunkt. Das νῦν 5 steht im Gegensatz zu ἐξ ἀρχῆς. *Und* in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Scheiden versetzt! *Keiner frägt: wohin gehest du?* Vor Betrübniss über das ὑπάγειν an sich verloren sie das Interesse an dem ποῦ desselben. In der That fragen sie erst 17, welche Bewandtniss es habe mit dem Hingang Jesu, und heben auch das πρὸς τὸν πατέρα hervor. Ignorirt aber wird das 13 36 14 5 gemeldete Domine quo vadis? Auch das ταῦτα 6 geht nicht etwa auf die 2 prophezeiten Verfolgungen, sondern auf das ὑπάγειν. Denn im Folgenden tröstet Christus nur über seinen Weggang, und mit ἵνα 7 wird wie 11 50 angegeben, für welchen Zweck es zuträglich sei, dass er hingeht; vgl. 7 39 14 16 28. Also Rechtfertigung, wesshalb Christus angesichts der vorausgesehenen Gefahr die Jünger doch verlässt. Der Gottesgeist hilft den Jüngern im Kampf mit der Welt durch sein „Strafamt“ 8—11. Bei dem ἐλέγχειν = convincere 8 (s. zu 3 19) ist an das Bewusstsein der Schuld gedacht, zu welchem es kommen soll, so dass auf Seiten des Geistes „der moralische Sieg“ (Gdt), auf Seiten der Welt die abgerungene Erkenntniss ihres Unrechtes zu liegen kommt. Das Zeugniss des Geistes 15 26 wird zu einer überführenden und züchtigenden Thätigkeit, zu einer Strafpredigt (vgl. I Kor 14 24), deren drei „grosse Gegenstände“ (Ew), gleichsam ihre Themata angegeben werden mit den Worten ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις,

welche absolut, d. h. abstract genommen werden müssen: es dürfen keine Subjecte im Genetiv dazu ergänzt werden, als z. B. zu ἁμαρτία ein τοῦ κόσμου, zu δικαιοσύνη ein μου, zu κρίσις ein τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου nach 10 11, weil sonst im letzten Gliede eine unerträgliche Tautologie entstünde. Die Jünger hatten sich gegen die Autorität der ἄρχοντες für die Sache Jesu erklärt. Daher der Hass der Welt 15 18 19. Diese konnte sich nicht Unrecht geben lassen. Es kommt somit zu einem Rechtshandel, einer Streitsache zwischen der Welt und der Jüngerschaft. Dieser Streit bezog sich darauf, auf welcher Seite die ἁμαρτία, auf welcher die δικαιοσύνη liege. Nun sollte eben dieser Streit eine vorläufige thatsächliche Entscheidung, eine κρίσις finden im Tode Jesu. Allein eben dieses Moment machte den Handel nur noch verwickelter, sofern der Tod erst recht zum Controverspunkt wurde: unter jüd. Gesichtswinkel betrachtet durchstrich die schliessliche Niederlage das ganze Lebenswerk (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ), nach christl. Ansicht bedeutete sie, ausgelegt durch die nachfolgende Auferstehung, endgültigen Sieg über das Reich des Bösen. Hier ist nun der Punkt, wo der hl. Geist als Helfer, ja als Rechtsbeistand eingreift. Darum ist es den Jüngern gut, dass ihr Herr hingeht, weil dann der Geist kommen und die Frage, wer Recht hat, auf eine evidente, die Welt zur Beschämung bringende Art zur Entscheidung führen wird, indem er zuerst zeigt, auf welcher Seite die Sünde liege, dann auf welcher Seite die Gerechtigkeit sich finde, endlich, wie demnach die vorläufige κρίσις, welche im Tode Jesu lag, zu beurtheilen sei. Erstlich also 9 *in Bezug auf Sünde.* Das ὅτι in den 3 Sätzen wird entweder gefasst = insofern als (s. zu 2 18) oder als Causalitätsangabe oder als Objectspartikel. Im letzteren Fall stehen die 3 Sätze rein in Apposition zu den 3 Substantiven. Der Geist wird der Welt vorhalten und Anerkennung dafür abzwingen, dass eben darin die Sünde besteht, dass man nicht glaubt, dass also der Unglaube ihre grosse und allumfassende Sünde ist, vgl. 3 20 15 22. Also auf Seite der Welt ist das Unrecht. Dagegen 10 *in Bezug auf Gerechtigkeit,* dass dieselbe auf Seiten Jesu liegt, der sich von der Welt scheidet (O. Htzm, ZThK 1891, 415) und mit seinem Hingang zum Vater nur einen Beweis seines göttlichen Rechtes gibt, 8 21; der Commentar dazu steht Act 2 36 3 15. So leicht aber auch δικ. hier = „gerechte Sache Christi" genommen wird (Cr 283), so bleibt es doch vielmehr seine persönliche Eigenschaft. Den die Welt für einen Sünder hielt 9 24 und demgemäss tödtete 18 30, der stellt sich als der δίκαιος und ἅγιος schlechthin heraus I Joh 2 1 29 3 7 Act 3 14 7 52 I Pt 3 18: δικαίου γὰρ γνώρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ (Euth, aber auch moderne Ausl., wie Pfl, ZwTh 1869, 405; Urchristenthum 730). Dass die Jünger ihn hinfort *nicht mehr* sehen, wird angeschlossen, um fühlbar zu machen, wie dieser bisherige Gegenstand ihrer Klage und Trauer nur als Folie für den Zustand der Uebersinnlichkeit begriffen sein will, in welchen Christus mit seinem Hingange eintritt, folglich in Wahrheit den Triumph derer besiegelt, die den Prozess gewinnen. Indem Christus den Antritt des überirdischen, für sterbliche Augen unerreichbaren, Daseins bereits als Beleg für seine δικαιοσύνη verwerthet, antecipirt er aber vom 3. in Aussicht gestellten Momente die positive Kehrseite: ist er eben durch seinen Hingang als der siegreiche Herr erwiesen, so ist ebenso gewiss der Teufel, der ihm den Tod bereitet hat 13 2 27, der unterliegende Theil (O. Htzm 280). Nur dieses negative Moment kommt daher noch 11 zur Aus-

führung: scheinbar ist der Tod Jesu ein Sieg des Bösen gewesen, in Wahrheit ist der Teufel dadurch wie der Gottwidrigkeit, so auch der Ohnmacht seines Thuns überwiesen; er *ist gerichtet:* wie 10 θεωρεῖτε vom Standpunkte des ὑπάγω gesagt (Ws); s. zu 12 31. „Das Gericht über die Welt, welches die Urgemeinde von der zukünftigen Ankunft des Messias erwartet, sieht also der hellenistische Evglst schon vollzogen in der Thatsache, dass Christus durch seinen Tod und seine Verklärung im Geist der Gemeinde als der Heilige Gottes und siegreiche Ueberwinder der Welt erwiesen ist“ (Pfl 768). Dem „Strafamt“, zu dessen so individueller Ausführung den Evglsten wohl nur ein Blick auf die beginnende Thätigkeit der christl. Apologetik veranlassen konnte, tritt 12—15 das „Lehramt“ des Geistes zur Seite: dort überführt er die Ungläubigen, hier ergänzt er an und in den Jüngern die unvermeidlichen Rückstände im Werke Christi. Als Meister nicht bloss im Reden, sondern auch im Schweigen, theilt Jesus **12** von dem, was er im Vorrath hat (ἔχειν wie 8 6), nichts zur Unzeit aus; s. zu 15 15. Mit pädagogischer Schonung hält er zurück, was sie *jetzt nicht tragen* können, weil es für ihre Fassungskraft zu schwer ist. Dieses „schwer“ bietet ganz dieselbe Metapher wie βαστάζειν. Seine Last soll immer leicht sein Mt 11 30, vgl. ferner I Kor 3 1 2 οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς . . . οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. Uebrigens legt die kathol. Ausl. in das πολλά ohne Weiteres den ganzen Inhalt der Tradition: zum Mindesten compendiarisches Verfahren; während die protest. Ausl. dabei bleibt, dass zwar nicht dem Umfange, aber wenigstens der Art nach nichts Anderes mehr zu offenbaren war, als was Christus selbst und durch seine Apostel bezeugt hat; vgl. H. Htzm, Kanon und Tradition 350 439f. Erst **13** *jener* (auf 8 zu beziehen), *der Geist der Wahrheit* (14 17 15 26), wird in den ganzen Zusammenhang der in Christus gegebenen Wahrheit einführen; vgl. Ps 25 5 ὁδήγησόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου. Da übrigens ὁδηγεῖν in LXX häufig mit ἐν verbunden wird, steht die LA ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ אDL ebenbürtig mit der anderen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν AB (rec. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ.) da: der Geist wird Wegführer sein auf dem ganzen Gebiete der Wahrheit, der Gemeinde zum immer reichlicheren Bewusstsein alles dessen verhelfen, was ihr an Schätzen der Gotteserkenntniss in Christus gegeben ist. Diese Eigenschaft des Geistes, Offenbarungsquelle zu sein, beruht darauf, dass er, so wenig als Christus 7 17 14 10, *von sich selbst* aus, sondern, wie Christus 3 32 8 26 12 49, nur das, aber auch *alles das reden wird, was er* vom Vater (15 26) vernommen hat (rec. A), *vernimmt* (אL) oder vernehmen wird (BD). Eine Species zu diesem Genus bilden τὰ ἐρχόμενα: eine besondere Function des Geistes ist die Belebung der ἐλπίς durch Enthüllung der Zukunft; auch die eschatologischen Entwickelungen sollen durch ihn geoffenbart werden. Gerade in schweren Verwickelungen wird er die Jünger den Ausgang in Herrlichkeit, die endgültige Entscheidung zum Sieg schauen lassen, wie in den Weissagungen der christl. Propheten und Apokalyptiker geschehen ist. Wie aber dieses πνεῦμα ἅγιον schon in seiner Existenz abhängig ist von der Vollendung des Sohnes 7 39, so wird es auch **14** nur bewirken, dass der Sohn in seiner Herrlichkeit immer mehr erkannt wird, 11 4 12 23 13 31. Denn so sehr ist dieser, wie II Kor 3 17, Inhaber und Verfüger über das ganze Gebiet des Geistes, dass letzterer durchaus auf ihn gewiesen ist, nicht unabhängig von ihm lehren und unterweisen kann 14 26. Scheinbar nur liegt darin, dass der Geist bloss den Sohn verherrlicht und von dem nimmt, was des

Sohnes ist, eine Beschränkung, ja, wenn doch die Rede des Geistes 13 auf ein Hören vom Vater zurückgeführt war, ein Widerspruch. Denn **15** was des Sohnes ist, das ist ja auch des Vaters; sein Eigenthum reicht so weit wie dasjenige des Vaters 17 10. Das Präs. λαμβάνει steht, weil das Nehmen ein stetiges ist, und εἶπον sieht auf 14 zurück. Die Verheissung **16** knüpft an 10 14 18 19 an und ὄψεσθέ με kann schon um des mit dem 1. μικρόν correspondirenden πάλιν μικρόν willen nicht auf die Parusie, sondern nur auf die Auferstehung, aber unter derselben Einschränkung wie 14 18 ἔρχομαι, bezogen werden. Da rec. A ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα aus 17 antecipirt ist, müssen hier die τινές (s. zu 7 40) an 5 10 denken. Ist aber sein Scheiden ein Hingang zum Vater, so können sie sich jetzt um so weniger in die verheissene baldige Wiederkehr, in den plötzlichen Wechsel finden. Denn das doppelte μικρόν erscheint **18** als die Pointe der Unverständlichkeit. Ein Wiedersehen am jüngsten Tage hätten sie sich schon vorstellen können. Jesus merkt **19**, ja hört (etwas anders 6 61), was sie bewegt, und nimmt ihnen das Fragen ab. Das Weinen und Wehklagen der Jünger über seinen Tod wird **20** noch tragischer durch den Contrast der Freude der Welt (Mr-Ws). Aber es muss und wird zur Freude werden, wie 20 20 zeigt. Und zwar **21** plötzlich, wie man solchen jähen Wechsel auch sonst wahrnimmt, z. B. beim gebärenden Weibe (ἡ γυνή generisch wie ὁ δοῦλος 15 15), deren *Stunde*, die kritische, aber mit der Bestimmung des Weibes gegebene, *gekommen ist*. Die Vergleichung ist glücklich, weil nur ein Augenblick zwischen dem höchst gesteigerten Schmerz und der innigsten Freude liegt und weil die Causalität von Beidem identisch ist. So trauern die Jünger über den Weggang Jesu, bis ihnen dieser plötzlich durch die Auferstehung als Verklärung erscheint. Uebrigens ist schon im AT das Auferstehen eines neuen Israel mit einer schweren Geburt verglichen Hos 13 13 14 Jes 21 3 26 17 37 3 66 7—9 Mch 4 9 10 5 2, wozu noch insonderheit in der jüdisch-christl. Weltanschauung die auf die angeführten Stellen zurückgehenden ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ (s. zu Mc 13 9 = Mt 24 8) kommen (O. Htzm 121 282). Statt dieselben sammt der durch sie eingeleiteten Parusie in die Zukunft zu verlegen, lehrt der Egvlst diese Wehen in den Abschiedsschmerzen der Jünger erkennen. Ihm also liegen sie in der Vergangenheit, und die neue Welt ist schon da (Hsr IV 434f). Die Bezeichnung des Resultates der Geburt als ἄνθρωπος charakterisirt das Selbstgefühl der Mutter, aus deren Erinnerung selbst der Schmerz gewichen ist (οὐ μνημονεύει) über dem fröhlichen Anblick. Dem entsprechend haben **22** auch die Jünger *jetzt zwar Trauer:* νῦν μὲν λύπην ἔχετε (vgl. 6) gegen A λύπην μὲν νῦν ἕξετε. Dass in ὄψεσθέ με 19 jedenfalls die Erfahrung der Auferstehung mit eingeschlossen ist, geht aus dem correspondirenden ὄψομαι ὑμᾶς hervor; ebenso gewiss aber auch aus αἴρει (statt BD ἀρεῖ), dass diese Erfahrung nicht als vorübergehend, vielmehr als Einleitung und Illustration ständiger Geistesgemeinschaft gedacht ist. *Euer Herz wird sich freuen* ist wörtlich aus Jes 66 14 LXX. Glückliche Folge und Beweis der stattgehabten Wiedervereinigung ist es, wenn **23** *an jenem Tage* (s. zu 14 20) sie ihn nichts mehr fragen oder bitten werden: auf jene Uebers. scheint 19 30 ebenso dringlich zu führen, wie die Parallele 26 auf diese; vgl. Wzs, NT: ihr werdet mich um nichts angehen. Nun heisst ἐρωτᾶν bei Classikern nur fragen, wozu im Hellenismus die Bedeutung bitten tritt, s. zu Lc 4 38; letztere herrscht z. B. bei Hermas constant, während fragen ἐπερωτᾶν heisst (Zahn, Hermas 488). Im 4. Evglm

laufen beide Bedeutungen durcheinander. Freilich geräth die Uebers. bitten (zuletzt noch O. Htzm 282) mit 14 13 14 in Collision und beruht auf dem Missverständnisse, als ob das folgende αἰτήσητε τὸν πατέρα den Gegensatz zu ἐμέ darstellen sollte (so Ws). Aber wenn überhaupt zwischen ἐρωτᾶν und αἰτεῖν ein Unterschied besteht, so ist es der, dass bei letzterem Wort das erbetene Object, dagegen bei ersterem die angegangene Person in Betracht kommt (E. Abbot, The authorship, 113—136). Der Gegensatz wäre also schief ausgedrückt, und zudem bringt der Satz ein zur πλήρωσις der Freude gehöriges Moment, dient also nur zum Abschlusse des Vorangehenden, während wie überall, so auch hier ἀμὴν ἀμήν einen relativ neuen Ansatz anzeigt, der das Thema vom Geist etwas unvermittelt, wie 5 25, einführt. Doch bezieht sich der Wegfall aller Fragen auch nicht gerade auf Act 1 6 (Pfl 731), sondern charakterisirt nur die selbständige Erleuchtung der mündigen Gemeinde, die ihren Herrn und Meister ganz verstehen, keine ungelösten Räthsel mehr auf dem Herzen tragen wird
6 45 21 12. Als ein davon zu unterscheidendes, 2. Moment, dadurch sich die 22
verheissene Höhe des Christenstandes charakterisirt (Mr), tritt die Gewissheit der Gebetserhörung hinzu, s. zu Mt 18 19. Gehört ἐν τῷ ὀνόματί μου vor δώσει ὑμῖν (rec. AD it), so liegt die Parallele in 14 13 14 15 16; dagegen in 14 26, wenn es am Schlusse steht (ℵBCL); s. zu 26. Bisher, d. h. so lange den Jüngern der Geist noch nicht mitgetheilt, der ganzen Christenheit die volle Offenbarung Gottes in dem johann. Christusbilde noch nicht geschenkt war, bestand 24 auch noch keine rechte Möglichkeit des erhörlichen Gebetes im Namen Jesu. Jetzt aber soll ihre *Freude* dadurch *vollendet*, auf ihr Vollmaass gebracht werden 15 11, dass den Jüngern als Folge der Gebetserhörung eine gedeihliche Berufswirksamkeit 14 12—14 15 16, der ganzen Christenheit eine zuvor nicht gekannte Siegesgewissheit geschenkt wird; s. zu 14 14. Eine Wendung in der Richtung nach dem Schlusse kündigt sich schon 25 an, wo ταῦτα weder auf 23 24 (Ws), noch auf das von 16 (Schz) oder 19 (Ldt) an Gesagte, noch überhaupt auf einzelne „Räthselworte“ (O. Htzm 135) zu beschränken sein wird: es ist dieser ganze Cyklus von Abschiedsreden überhaupt, deren figürlicher (s. zu 10 6) und darum nur relativ richtiger Ausdruck der adäquaten und directen Mittheilungsform (παρρησίᾳ = gerade heraus, wie 11 14) gegenübergestellt wird, welcher sich Christus bedienen wird, wenn er nicht mehr durch das Medium der Bildersprache, nicht mehr durch die dumpfen und stumpfen Laute der Menschenzunge, sondern Geist zu Geist wird sprechen können von dem „Himmlischen“ (s. zu 3 11), was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat I Kor 2 9 3 1—3. Auch dafür wird „die Stunde kommen“, wie 4 21 23 5 28 16 2, nämlich mit seiner Erhöhung (Ws). Aber auch das Echo, das solche Rede findet, auch die Antwort der Gemeinde auf Erden wird 26 als Gebet im Namen Jesu eine vollendetere Form aufweisen, so dass, wie I Kor 15 24 28 das interregnum Christi, jetzt auch seine Mittlerstellung und die noch 14 16 17 9, namentlich aber auch I Joh 2 1 geübte intercessio formaliter verschwinden (O. Htzm 85 169) und ein ganz directes Wechselverhältniss zwischen Gott und der selbständig und mündig gewordenen Gemeinde eintreten wird, kraft welches diese im Namen Jesu betet 24, jener in demselben Namen Gebete erhört 23. Somit bedeutet jenes in seinem Auftrage, d. h. mit bewusster Berufung auf ihn Erbitten, dieses mit Rücksicht auf solche Berufung Gewähren (O. Htzm 269 276 282). Einer vermittelnden Fürbitte bedarf es

nämlich nicht weiter, weil 27 *er selbst, der Vater, euch liebt:* in Anbetracht ihrer Liebe zu Christus, dem von Gott Geliebten, also aus Liebe zum Sohne (die Perfecta πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε als Präsentia der vollendeten Handlung) erhört Gott die Bitten der an den letzteren Glaubenden. Den Inhalt dieses Glaubens fasst zum Schlusse 28 (BENGEL: recapitulatio maxima) = 13 3 zusammen, wobei entweder ἐκ (BCL) oder παρὰ (rec. ℵA) τοῦ πατρός zu lesen ist. Dankbar für das offene Wort nehmen 29 die Jünger das Gespräch noch einmal auf und freuen sich, schon *jetzt* erfüllt zu sehen, was ihnen 25 erst für die Zukunft verheissen war; schon *jetzt* haben sie 30 ihn als den Mann göttlichen Wissens 2 25 kennen gelernt. Aber schwerlich desshalb, weil er ihnen 19 ihre zweifelnden Fragen vom Gesicht abgelesen hat; denn nach 16—18 bedurfte es dazu keines übermenschlichen Scharfsinnes. Somit halten sie das, freilich etwas anders gemeinte und in die Zukunft verlegte, ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν für schon jetzt statthaft. *Darum* (ἐν τούτῳ wie Act 24 16) *glauben wir:* dass es mit diesem Glauben trotz des problematischen Charakters der aufgebotenen Beweismittel seine Richtigkeit habe, wird ihnen nicht bloss vorher 27 und nachher 17 7 8, sondern auch ausdrücklich 31 bezeugt, selbst wenn ἄρτι πιστεύετε nach Anleitung der Parallelen (s. Einl. III 2) als Frage gedacht werden muss: *jetzt* schon *glaubt ihr?* Wie aber die Motive ihres Glaubens von noch kindlichem Verständnisse zeugten, so wird 32 auch die nächste Zukunft die Schwäche desselben praktisch bewähren. Die bevorstehende Probe wird zum Resultate haben, dass die Jünger ihre Gemeinschaft aufgeben (τὰ ἴδια, scil. οἰκήματα, wie 19 27) und ihren Meister allein lassen: Parallele zu der, auf dem Wege nach Gethsemane gesprochenen, Weissagung Mc 14 27 auf Mc 14 50. Aber aus dem Bewusstsein, wie unangemessen die Rede von einer verlassenen und hülfsbedürftigen Stellung des Sohnes Gottes sei, der doch mit dem Vater in unlöslicher Gemeinschaft und unabhängig von irdischem Schicksalswechsel steht (8 29), fliesst sofort die Berichtigung καὶ (nachdrucksvolle Einführung des Gegentheils vom Erwarteten) οὐκ εἰμὶ μόνος: fast Correctur von Mc 15 34 = Mt 27 46. An die düstere Vorhersagung reiht sich 33 ein Triumphwort, das etwa an Lc 12 32 22 29 seine synopt. Parallelen hat (PFL 731). Noch deutlicher als 25, bezieht sich ταῦτα auf den ganzen 2. Cyklus der Abschiedsreden zurück (gewöhnliche Ausl.). Die Jünger sollen *in* der Verbindung mit *mir* durch die Liebe *Frieden* wie 14 27 haben. Die *Bedrängniss* ist dieselbe wie 21. Wie er 14 30 dem letzten Feind siegesmuthig entgegengeht, so feiert er hier den Sieg als schon erfochten: in treuer Erfüllung seiner Berufspflicht, die in dem Entschluss, die Gegenwirkungen der Welt geduldig über sich ergehen zu lassen, gipfelte, besteht seine weltüberwindende That (RITSCHL III ³434), die sich I Joh 4 4 5 4 5 in den Seinigen wiederholen soll Rm 8 37.

Die eschatologischen Reden seiner Vorgänger (Mc 13 5—37 = Mt 24 4—25 46 = Lc 12 35—48 17 7—10 20—37 19 11—27 21 8—36) ersetzt Joh mit Abschiedsreden, welche den populären Gedanken einer συντέλεια τοῦ αἰῶνος (s. zu Mt 13 39) durch die Parusie zwar nicht in der radicalen Weise des Marcion, welcher Lc 9 27 21 32 strich, verleugnen (s. zu 14 3), aber doch bei aller Anerkennung für die Motive der christl. Prophetie (s. zu 16 13) in erkennbarstem Gegensatze zu den chiliastischen Erwartungen des vulgären Christenthums und allem, in der Richtung nach dem Montanismus wirkenden, Treiben dermaassen in der Schwebe halten, dass mit demselben, in die Zukunft weisenden, ἔρχομαι auch schon das, in des Evglsten Vergangenheit liegende, Osterereigniss gemeint sein kann (s. zu 14 18), dessen Contouren überhaupt verhält-

nissmässig am deutlichsten aus dem Duft dieser Atmosphäre in Sicht treten (s. zu 16 16), dennoch aber stets wieder in ein, mit geistigeren Farben gemaltes, Bild unmittelbar gegenwärtigen Besitzes sich auflösen (s. zu 14 19 16 22), dessen Bedingungen sogar rein innerlicher, sittlicher Art sind (s. zu 14 23). Insofern bilden diese weltvergessenen Reden einen Beleg für das correggieske Helldunkel, welches dem ganzen Evglm zuerkannt werden will (Str 144). Mit sanfter Hand löst der Scheidende die Seelen der Jünger von seiner irdischen Erscheinung und sinnlichen Gegenwart, indem er die auf der Erde zurückgelassenen Seinigen zur Haltung seiner Gebote verpflichtet und ihnen als Lebensaufgabe eine Arbeit, darin sich ihre Liebe bethätigen soll, in die Hand gibt, um ihnen eine viel realere Geistesnähe in Aussicht zu stellen, als deren Urheber bald der Paraklet als von ihm persönlich unterschiedenes Wesen (s. zu 14 16), bald doch wieder er selbst in eigenster Person (s. zu 16 25) erscheint. Denn der hl. Geist ist hier wesentlich die andere Form, in welcher das an Jesu irdische Erscheinung gebunden gewesene Leben nach Aufhebung derselben wirksam wird (Pfl 765), also ein Anderer als er und doch wieder derselbe, nur nicht mehr in rasch vorüberschwebender Menschengestalt. Vielmehr soll nunmehr Alles, was jetzt, so lange sie sich seiner Gegenwart erfreuen konnten, nur in irdisch precärer, zerbrechlicher Form da ist, als gesichertes Product geistiger Factoren wiederkehren und ihnen als ewiger Besitz zufallen. Den Bitten der Gemeinde wird der Erhöhte mit Thaten antworten 14 13 14. Reichliche Gebetserhörung wird sie für alle Einbusse entschädigen. Gemeinschaft, Wechselrede, Liebesaustausch sollen nicht aufhören. Dauernde Vereinigung des Erhöhten mit den Seinen, das ist (s. auch vorher 12 26 und nachher 17 24) der allgemeinere Hintergrund, in dessen Aether speziellere Vorgänge, wie Auferstehung und Geistesmittheilung, wo sie erkennbar geworden zu sein scheinen, doch sofort wieder wie dissolving views zerfliessen. Die Reden „schillern in absichtlicher Unbestimmtheit zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes" (Pfl 764). Mit dem Unterschied von Diesseits (14 23 μονή) und Jenseits (14 2 μοναί) ist aber auch der von Einst und Jetzt verschwunden. Der „Tag des Herrn", der die at. wie nt. Geschichte abschliesst, spielt auch noch hier seine Rolle, und insofern schon ist die Parusie nicht einfach gestrichen. Andererseits vertritt „jener Tag" doch wieder nur die Anschauung der Vollendung, die lange Aera des Geistes vom Moment der Auferstehung bis zu jeder Stunde, da das Evglm in den Gemeinden verlesen wird (s. zu 14 20), daher er auch nur in Betracht gezogen wird nach den Veränderungen, welche für die Jünger, d. h. für die in ihnen repräsentirte Gemeinde (W. Brk 90), in ihrem Verhältniss zu Gott, zu Christus, zum Geist eintreten werden (s. zu 16 23 26). „Das Reich des hl. Geistes ist im 4. Evglm die Zukunftsperiode des Christenthums" (Schkl, Christusbild 394), und was sich in solcher Verselbständigung des Geistes ausspricht, ist „das erstarkte Selbstbewusstsein der Kirche, welche nicht mehr bloss wartet auf die Ankunft des himmlischen Messias, sondern sich schon in der Gegenwart als die mit dem göttlichen Geist erfüllte Form weiss, gleichsam als die dauernde Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos in Jesus" (Pfl 766). Damit ist auch die Stellung des Evglsten zur Parusiehoffnung gekennzeichnet. Es liegt tief in dem doppelseitigen Grundcharakter des ganzen Werkes, welches theils geschichtliche Erinnerungen verherrlichen, theils ein Spiegel der andächtigen Erhebung für die Gegenwart sein will, begründet, wenn Christus auch hier so redet, wie zwar nicht die erste Jüngerschaft, wohl aber das fortgeschrittene religiöse Bewusstsein, dessen Interpret der Evglst geworden ist, ihn zu fassen vermochte. Daher die, den Ausgangspunkt aller Zukunftsreden bildende, traditionelle Wiederkunft hier als theils schon in der Auferstehung Jesu erfüllt, theils fortwährend in Erfüllung begriffen erscheint in der Wirksamkeit des Geistes, welchen ja 20 22 sofort der Auferstandene selbst mittheilt. Demgemäss muss vorweg aller Streit der Ausleger, ob der Oster-, ob der Pfingsttag gemeint sei, aufhören; sofort aber verliert auch die Controverse darüber, ob nur ein Kommen im Geist, ob auch ein endgeschichtliches Kommen gemeint sei, ihren Sinn und Interesse. Damit aber verschwindet auch der letzte Streitpunkt, ob hier ein irdisches und vorübergehendes Wiedersehen und eine geistige und ewige Wiedervereinigung zu unterscheiden seien. Sicher ist nur, dass der urchristl. Hoff-

nung auf diesseitige Reichsvollendung eine Krönung des Lebenswerkes im Jenseits, im himmlischen Vaterhause gegenübertritt 14 2 4 17 24 (O. Htzm 68f 87).

Das hohepriesterliche Gebet. 17 1—26. Ohne Veränderung der Scene folgt 1 (zu ἐπ. τοὺς ὀφθ. vgl. 11 41 Act 7 55) zunächst, da ein weiterer Fortschritt über 13 1 hinaus nicht mehr möglich ist, Anknüpfung an Früheres: die gekommene Stunde wie 12 23, die Verherrlichung des Sohnes wie 7 39 12 16, die damit gegebene Verherrlichung des Vaters wie 12 27 28 13 31. Nur die äussere Glorie steht noch aus. Dazu möge 2 jetzt der Vater den Sohn erheben, damit dann dieser seinerseits die Verherrlichung des Vaters, d. h. seine Anerkennung als alleiniger Gott 3, auf Erden bewirke: gegenseitige Verherrlichung wie 13 32. *Demgemäss dass du ihm Vollmacht über alles Fleisch,* כָּל־בָּשָׂר = die gesammte natürliche Menschheit (der eine gewisse Feierlichkeit bekundende Ausdruck nur hier bei Joh), *gegeben hast* wie 13 3. Er kann sie aber erst vom Himmel her bethätigen 12 32: daher die Angemessenheit (καθώς wie 13 34) des Motivs für Erfüllung der Bitte zur Stellung derselben. Wie καθὼς ἔδωκας dem δόξασόν σου τ. υ., so entspricht ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ (ein engerer Begriff als πᾶσα σάρξ, der Nominativ wird dann durch αὐτοῖς aufgenommen und in die Construction eingefügt) dem ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε: also besteht die Verherrlichung des Vaters in der Beseligung der Jesu angehörigen Auswahl. Er muss zuvor Macht über Alle haben, um den Erwählten unter ihnen ewiges Leben geben zu können. Durch Mittheilung des letzteren wird aber wirklich der Vater verherrlicht 1, weil 3 Inhalt, Sicherheit und Ziel in das Leben kommen (ewiges Leben mitgetheilt wird) durch wahres und volles Gottesbewusstsein (O. Htzm 286). Somit bringt δέ eine nähere Bestimmung, umschreibt der Satz mit ἵνα wieder die Infinitivconstruction, ist endlich τὸν μόνον κτλ. nicht etwa Prädicat, sondern einfache Apposition zu σέ. Eben darum steht auch zwischen Ἰησοῦν und Χριστόν nicht etwa der Artikel τόν („dass sie in Jesus den Messias anerkennen"), sondern es liegt einfach der zu 1 17 besprochene, sonst im 4. Evglm nicht mehr vorkommende (um so öfter I und II Joh) Doppelname vor. So kann freilich der historische Jesus noch weniger als Mt 23 10 gesprochen haben. Aber dieses Vergessen der Situation (dW, Thol, Ws) hängt damit zusammen, dass es sich hier um confessionelle Bezeichnung der Christenheit handelt: es liegt so gut wie Mt 28 19 20 I Joh 4 2 I Tim 3 16 6 13 II Tim 2 8 ein Ansatz zu formulirtem Bekenntnisse vor (Vkm 529), und zwar ein solcher, nach dessen Analogie sich späterhin auch das Bekenntniss des Islam gestaltet hat. Formulirt ist es vielleicht (griech. Ausl.) im Gegensatze zum Heidenthum und Judenthum; doch vgl. schon I Th 1 9 10. Jedenfalls wird Christus ebenso bestimmt vom μόνος ἀληθινὸς (im Gegensatze zu den θεοί 10 34 I Kor 8 5) θεός unterschieden (gegen lat. Kirchenväter), wie auch wieder in seiner Eigenschaft als einzigartiger Offenbarungsträger mit einer Autorität bekleidet, die Aussprüche wie 5 23 10 30 20 28 rechtfertigt; vgl. Clem. II Kor 20 5. Uebrigens steht der fehlerhafte Indicativ γινώσκουσι rec. ADL statt γινώσκωσι ℵBC; schon weniger anstössig wäre 2 δώσει BΔ, wofern hier nicht der gleichfalls fehlerhafte Aorist (A. Btm 31) δώσῃ AC zu lesen ist. Ein neues Motiv für die Erfüllung der Bitte δόξασον 1 bringt 4 die Berufung auf treue Ausrichtung des Berufes, auf Vollendung des messianischen Werkes, wie dasselbe ganz in Offenbarung und damit auch Verherrlichung Gottes bestand. Mag ἐπὶ τῆς γῆς zu ἐδόξασα oder τελειώσας bezogen werden, so verändert sich nunmehr

immer nur der Schauplatz der Thätigkeit, nicht aber ihre Richtung. Nachdem also der Sohn auf Erden das Seine gethan hat, ist es 5 an Gott, καὶ νῦν, da jener am Ziele steht, mit gegenseitiger Leistung einzutreten: der Gesichtspunkt von Hbr 2 10 11 5 7—11 12 2, auch Phl 2 9 (doch vgl. O. Htzm 287). Den Gegensatz zu ἐγώ σε bildet μὲ σύ, wie παρὰ σεαυτῷ = im Himmel zu ἐπὶ τῆς γῆς. Das Uebrige umschreibt gerade wie 8 58 den Gedanken der Präexistenz und beweist die Continuität des Bewusstseins des historischen Christus mit dem Logos (Thol). Vergeblich beruft man sich für irgendwelche ideale Präexistenz (arminianische und socinianische Ausl.) auf I Pt 1 20 Apk 13 8 Rm 16 25 Eph 1 4 II Tim 1 9. Zunächst wird 6—8 noch einmal auf 4 zurückgegriffen und weitere Rechenschaft vom Resultat der Wirksamkeit gegeben. Eine Ueberleitung zum Folgenden findet insofern statt, als die Jünger, an welchen Christus sein Werk gethan hat, eben damit des göttlichen Schutzes würdig erscheinen, welcher im 2. Theil für sie erbeten werden soll. Daher der 1. Theil entweder bis 5 (gewöhnliche Ausl.) oder besser bis 8 (seit Lck) ausgedehnt wird. Wie das ὄνομα zur spezifischen Kenntlichmachung einer Person dient (s. zu 1 12), so bezeichnet es 6 (vgl. auch 11 26) den Vatercharakter Gottes. Mit σοὶ ἦσαν ist ein neuer Satz zu beginnen, οὓς ἔδωκας κτλ. also (gegen die ältere Ausl.) dem 1. Satze anzuschliessen. Die Jünger gehörten, wie etwa Nathanael 1 48, Gott schon an, ehe er sie Jesu zuführte 6 44, ihm zur Erziehung übergab oder, was sachlich das Gleiche, dieser sie aus der Welt aussonderte 15 19; s. zu 11 52. Mit welchem Erfolge, zeigt τετήρηκαν: alexandrinische Form für τετηρήκασι wie 7 ἔγνωκαν für ἐγνώκασι; nach ℵ it ἔγνων. Das πάντα erstreckt sich über ἔργα wie ῥήματα: die Jünger haben erkannt, dass sein ganzes Wirken von Gott ausgeht. Das Attribut des Subjectes ist mit dem Prädicat darum fast identisch, weil jenes Bestimmung findet vom Standpunkte Jesu aus, zu welchem die Jünger erst allmählich sich erhoben (O. Htzm 287). Zu solcher Erkenntniss sind sie 8 gelangt, weil auf der einen Seite Jesus ihnen nichts vorenthalten hat (τὰ ῥήματα κτλ. wie 12 49), auf der anderen aber sie solche Kunde gläubig hingenommen haben. Hier ist die Erkenntniss (ἀληθῶς wie 7 26) von der göttlichen Herkunft Christi die Voraussetzung für die gläubige Ueberzeugung von seiner göttlichen Sendung; s. zu 6 69. Nur ähnlich war es 16 30, worauf ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον zurücksieht. Der 2. Theil stellt 9 sofort mit dem Thema in ἐγώ ein seines Zieles sicheres Motiv der Erhörung auf. Wiewohl das Gebet des κόσμος 18 mal Erwähnung thut, schliesst es ihn doch aus der Tragweite einer erhörbaren Fürbitte ausdrücklich aus, vgl. Jer 7 16 14 11 „Bitte nicht für dieses Volk“ (Thm 653). Aussagen wie Mt 10 33 empfangen hier eine, mit Lc 23 34 contrastirende, Steigerung im Sinne des absoluten Gegensatzes von θεός und κόσμος als Bereich des unbekehrbaren ἄρχων τοῦ κόσμου 12 31 14 30 16 11 (Schlt 247f 296); s. zu 3 16 I Joh 5 11. Insonderheit für die Jünger einzutreten, ist er aber darum berechtigt (dies ein 2. Motiv der Erhörung), weil es sich mit ihnen verhält, wie schon 6 angegeben war. Wo man in 10 καὶ τὰ ἐμὰ κτλ. eine Parenthese findet und dafür καὶ δεδόξ. noch von ὅτι 9 abhängig denkt (Mr), erweitert jene das in Rede stehende Verhältniss zur, 16 15 wiederholten, Gemeinschaft des Eigenthums überhaupt. Jedenfalls beschreibt καὶ δεδόξ. ebenso das Interesse des Sohnes an den Jüngern, wie ὅτι σοί εἰσιν dasjenige des Vaters. Dass die beiderseitigen Interessen aber nicht auseinanderlaufen oder sich gar widerstreben, besagt die in die Mitte gestellte Un-

möglichkeit jeder Sonderung der betreffenden Eigenthumsgebiete. Indem sie ihn in seiner eigenartigen Stellung zu Gott erkannt haben 7 8, ist er in ihnen verherrlicht (so wenig proleptisch wie 13 31), und indem sie so sein Eigenthum wurden, sind sie Gottes Eigenthum, was sie potenziell waren, auch actuell, also erst recht geworden: in anderer Richtung werden solche Eigenthumsverhältnisse I Kor 3 22 23 erörtert. Ohne jedwede periodische Verbindung tritt **11** ein neues Motiv auf, nämlich der Bedürftigkeitsgrund. Mit οὐκέτι stellt er sich selbst schon jenseits des Todes, spricht von der Höhe der Verklärung aus, ohne den kurzen Tag zu rechnen, welchen er noch zu leben hat. Die angerufene Qualität der Heiligkeit Gottes zeigt, wie Gegensätze, die im AT auseinandertreten (Erhabenheit über, Geschiedenheit von der Welt und Herablassung zu derselben im Interesse des Heils), im nt. Gottesbegriffe sich vertragen (E. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT, 42—44): denn einerseits umfasst die damit motivirte Gewährung der Bitte τήρησον = 15 Abscheidung der in Obhut zu nehmenden Jünger gegenüber der profanen Welt (Ws), andererseits lautet aber hierfür wieder der positive Ausdruck 17 ἁγίασον κτλ. (Ritschl II³ 102). Der Heiligung durch das göttliche Wort entspricht hier Bewahrung innerhalb des, gegenüber dem Weltlichen abgegrenzten, Gebietes des göttlichen Namens (Gdt). Diesen (ᾧ attrahirt für ὅ, was auch 12 gegenüber rec. οὕς im Recht) in dem aus 6 erhellenden Sinn hat Gott seinem Sohne übergeben, um ihn den Menschen kund zu machen. In diesem, den ganzen Umfang christl. Religion und Sittlichkeit normirenden, Gottesnamen also werden sich Christus im Himmel und die Seinigen auf Erden, somit auch die letzteren untereinander, zusammenfinden (O. Htzm 289): daher das, von τήρησον abhängig zu denkende, ἵνα ὦσιν ἕν, womit zum erstenmal das grosse Unionsthema 20—23 berührt ist. Was Gott nunmehr thun möge, hat **12** Jesus bisher gethan: das Motiv von 4 5. Zum τηρεῖν = conservare tritt φυλάσσειν = custodire hinzu. Nicht in einem Mangel an wachender Obhut liegt der Grund des Geschickes des υἱὸς τῆς ἀπωλείας II Th 2 3: auszulegen nach Analogie von υἱὸς τῆς γεέννης Mt 23 15, s. zu Mt 8 12. Mit ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ wird auf den Gedanken 13 18 zurückgegriffen. Da er sie künftighin nicht mehr unmittelbar und direct bewahren kann, redet er **13** *dieses* noch *in der Welt*, laut, um damit auf die Zeugen seines Gebetes (also wie 11 42) dieselbe freudige Stimmung (s. zu 15 11), mit welcher er die Welt verlässt, im Vollmaasse (wie 16 24) zu übertragen. Noch näher bestimmt sich der bereits 11 berührte Bedürfnissgrund **14**. Einerseits sind die Jünger durch das zu ihnen geredete Wort 8 der Weltgemeinschaft entnommen, andererseits aus demselben Grunde, wie Jesus 8 23, Gegenstand des Hasses der Welt geworden 15 18 19. Das einfachste Mittel, die Jünger vor dem Hass der Welt zu schützen, wäre **15** Wegnahme aus der Welt (Schz). Und doch soll eben diese Welt Schauplatz der Werke Gottes bleiben. Nicht möglichst baldiger Tod also ist der Jünger Bestimmung, sondern in der Welt bewahrt zu bleiben vor dem Bösen. Das ἐκ (mit τηρεῖν construirt wie Apk 3 10) könnte darauf weisen, πονηροῦ neutrisch zu nehmen, während I Joh 2 13 14 3 12 5 18 19, der Anklang an Mt 6 13 und die Parallele Lc 22 31 32 auf den Teufel führen. Der Gedanke 14 kehrt **16** wieder, um den positiven Theil der Bitte zu begründen, wie er zuvor den negativen begründet hatte, und auf 11 τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου geht **17** ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ. „Der Wahrheit Gottes entspricht sein Name, welcher die im Christenthum vorhandene Gotteserkennt-

niss umfasst, die als die allein zuverlässige gegenüber allen anderen religiösen oder philosophischen Ansichten von Gott durch den formalen Begriff Wahrheit gekennzeichnet wird. Das Bewahren, bzw. Erhalten der Jünger im Bereich der Wahrheit ist gegenüber der sündigen, versuchungsreichen Welt Heiligen, nämlich ein Ausscheiden aus dem vom Bösen bestimmten Weltwesen zum Eigenthum" (Issel 44), wohl zugleich auch positiv ein Weihen und Ausrüsten zum Berufe (Schz), vgl. JSir 45 4. Somit ist ἐν = in (Mr-Ws), nicht = durch (griech. Ausl.), eher Beides (B. Brk), sofern ausschliesslich im Bereiche der Wahrheit die mit dieser Wahrheit selbst identische Kraft zur Heiligung wirksam ist. Dass die Bedingung zur Erfüllung dieser Bitte gegeben ist, daran erinnert sich Christus selbst: *dein Wort* (diesen λόγος τοῦ θεοῦ hat Christus 14 den Jüngern übermittelt und haben diese 6 bewahrt) *ist Wahrheit* (artikellos, weil abstract wie 4 24 πνεῦμα; nur B hat den Artikel aus der ersten Vershälfte hierher verpflanzt), Form für die richtige Gotteserkenntniss. Auf der Annahme dieses Wortes seitens der Jünger 8 beruht ihre Qualification zur Berufsthätigkeit, wie Zweck und Inhalt der letzteren in der Verkündigung desselben besteht 20. Diesen Beruf beschreibt 18 in formell mit 15 9, materiell mit 20 21 übereinstimmender Weise: wie 10 36 der Vater den Sohn gesandt und mit einer göttlichen Weihe ausgerüstet hat, so bedürfen nun auch sie der Heiligung zum Berufe. Das ἀπέστειλα = 15 16 ἐξελεξάμην ἵνα ὑπάγητε erinnert im Ausdruck an Lc 22 35, sieht in der Sache auf Mt 28 19 zurück. Dazu tritt 19 eine Motivirung durch das, was Christus sofort thun wird, wie 12 durch das, was er schon gethan hat. Der betreffende, eben vor sich gehende, Act (Präsens) wird mit grossem Nachdruck (doch fehlt ἐγώ ℵA Cod. it) als zum Besten der Jünger vorgenommene (ὑπὲρ αὐτῶν wie 11 50—52 15 13) Heiligung seiner selbst (ἐμαυτόν), d. h. mit Bezug auf die mosaische Opferordnung als Qualification seiner Person zum Opfer (Ex 13 2 Dtn 15 19) oder zum Priester (Ex 28 41) bezeichnet. „Es ist dem Sinne nach gleichgültig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobject sein eigenes Leben ist, oder nach dem ersten Vorbilde auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesus selbst Priesterdienst verrichtet" (Ritschl II³ 166). Steht demnach hier ἁγιάζω = προσφέρω σοι θυσίαν (Chrys), so liegt die Sache anders bei ἡγιασμένοι: der Zweck jener Opferweihe des Meisters ist, dass auch die Jünger ein in Wahrheit geweihtes Gotteseigenthum würden (Pfl 732 765), wobei ἐν ἀληθείᾳ (vgl. I Joh 3 18 II Joh 1 III Joh 1) wohl wie 4 23 den Gegensatz zum blossen Typus und Symbol andeutet (griech. Ausl.). „Auf dem Doppelsinne des ἁγιάζειν beruht die Pointe des Ausspruchs" (Ws). Im Zusammenhange des johann. Lehrbegriffes selbst ist nun allerdings der Gedanke an ein Weiheopfer viel mehr an seiner Stelle, als der an ein Sühnopfer (Pfl 765). Dennoch steht hier wie 1 29 die paul. Theorie im Hintergrunde. „Es soll eben nichts fehlen, was bis dahin in der Christenheit Bedeutung erlangt hat, wenn es auch keine harmonische Verbindung mit den anderen Vorstellungen eingehen kann" (Jacobsen 97). Durch seine Selbstweihe zum Opfer bringt Christus die objective Möglichkeit der Heiligung der Jünger, d. h. ihrer Reinigung von Schuldbefleckung als einer mit der Zugehörigkeit an Gott unverträglichen Sache, also den ἱλασμός zu Stande, vgl. 1 Joh 1 7 2 2 3 5 4 10. Während aber ἁγιάζω ἐμαυτόν zu den Abendmahlsworten wenigstens passt, bzw. die Voraussetzung

dazu enthält (s. zu Mc 14 23 24 = Mt 26 27 28), beruht die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im AT jedenfalls auf theologischer Reflexion (Ritschl II³ 165f), und die Erwägung, dass der sich selbst Gott Opfernde seinerseits ein Gottwesen ist, führt auf die, der Religiosität der damaligen Welt so sympathische und verständliche, auch die Mysterien belebende, Vorstellung von der leidenden, aus Mitleid sich selbst darbringenden Gottheit (Hsr IV 395). Mit dem Beginne des 3. Theiles 20 tritt die Erweiterung des Kreises der Objecte der Fürbitte auf die ganze Gemeinde ein, welche in Folge der Selbstheiligung ihres Vertreters in dieselbe Nähe zu Gott gebracht werden soll, in welcher er schon steht (Ritschl III³ 515). Dies der 21 wie 15 in der Form der Absicht erscheinende Inhalt der Bitte (Ws). Von den 3 mit ἵνα eingeführten Sätzen ist der 3. auf keinen Fall den früheren coordinirt, sondern enthält einen ferneren, von der Gewährung des Früheren abhängig gedachten, Zweck der Bitte. Dagegen dürfte der 2. Satz besser als Wiederaufnahme des 1. gefasst werden, welcher seinerseits eine Wiederholung des Schlusssatzes von 11 enthält mit Erklärung des καθὼς ἡμεῖς im Sinne von 10 38 14 10 11. Sonach formulirt der 2. Satz die im 1. erbetene Einheit unter Berücksichtigung dieses καθὼς σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί neu als ein „Sein in uns", so dass die ἕν hinter ὦσιν wiederholende LA ℵAL mindestens überflüssig ist (Ws). Die Einheit der Gläubigen unter sich, welche für die Welt der schlagendste Beweis für die göttliche Sendung Christi werden soll (ähnlich wie 13 35), ist zunächst als Einheit der Motive und Zielpunkte des geistigen Strebens zu denken, bedingt durch die Einheit des Gottesbildes im Bewusstsein aller Einzelnen (O. Htzm 292). Ebenso doch wohl auch ihre Einheit mit Christus, da, was im Verhältnisse des Sohnes zum Vater darüber noch hinausgeht (s. zu 10 33), hier nicht maassgebend sein kann. Daran ändert auch das scheinbare novum nichts, wenn der angegebene Zweck der Bitte, wie 12 so 22, als ein wohl motivirter durch den Hinweis darauf erscheint, dass er seinerseits (κἀγώ) die Anstalten zur Realisirung bereits getroffen, d. h. den Seinigen die ihm verliehene δόξα mitgetheilt hat. Allerdings könnte unter dieser δόξα hier etwa nach Rm 8 17 18 21 dieselbe himmlische Glorie gemeint sein, welche Jesus im Moment des Gebetes 1—5 noch nicht einmal selbst in Empfang genommen hat, auch 24 erst künftighin mit den Seinigen zu theilen gedenkt. Wie er in letzterem Zusammenhang ὅπου εἰμὶ ἐγώ sagt, so würde in dem unsrigen auch δέδωκα Prolepse sein (Br 206 „von dem Princip, das sich in ihnen erst verwirklichen soll"). Aber genauer besehen liegt nur eine Variante vor zu 10 δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, was keineswegs proleptisch genommen zu werden braucht. Wie II Kor 3 7—11 ist von der schon gegenwärtigen Glorie der διακονία τοῦ πνεύματος die Rede, freilich nicht nach der Seite der damit verbundenen Wundermacht (griech. Ausl.), wohl aber nach derjenigen der Einsicht in das Verhältniss von Vater und Sohn. Wie II Kor 3 18 ἡμεῖς πάντες (s. zu 1 14), theilen auch hier die Apostel diese δόξα mit den πάντες 21, von welchen sie nicht ausdrücklich unterschieden werden, und wie II Kor 4 6 geht diese in ihnen wiederstrahlende δόξα Χριστοῦ schliesslich auf Gott selbst zurück. Das ἵνα ὦσιν κτλ. wird 23 noch einmal aufgenommen, und zwar nicht bloss mit stärkerem Ausdrucke, sondern auch im Anschlusse an ein ad hoc vorausgeschicktes, sonst aber in der Structur nicht unterzubringendes (dW) ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί. Erst wenn Christus mit

seinen Bestrebungen und Zielen in seiner Gemeinde lebt, sowie Gottes Bestrebungen und Ziele sich in seiner Thätigkeit darstellen, kann und wird sich die vollendete Einheit einstellen. Diese ist übrigens als Resultat (daher εἰς ἕν statt ἕν) der organisirenden Wirksamkeit Jesu gedacht, wie τελειοῦν auch 4 4 34 5 36 von der Thätigkeit Jesu steht. Daran schliesst sich ein ähnlicher Finalsatz wie 21: erkennen soll die Welt durch einen, vom Bestand der Gemeinde aus zu ziehenden, Rückschluss die göttliche Mission ihres Stifters und die zugleich mit dieser Mission übergeleitete Strömung göttlicher Liebeskräfte in der Gemeinde. An dieses grosse Unionsgebet (Melanchthon's letzter Trost) schliesst sich 24 in Form eines feierlichen letzten Willens (O. Htzm 293) ein, das Ziel aller Bitten des 2. und 3. Theils angebendes θέλω. Dasselbe betrifft ὃ δέδωκάς μοι, was nachdrücklich als motivirendes Moment vorantritt. Zu ὅπου εἰμὶ ἐγώ s. Einl. III 2. Oertliche Nähe der Seinigen wird als Voraussetzung erwähnt für das θεωρεῖν τὴν δόξαν (vgl. I Joh 3 2), worin die eigentliche Seligkeit besteht. Nur formell erinnert die Aussage an die ältere Messiasbezeichnung „der Geliebte". Vielmehr wird die Liebe Gottes zum Sohne ausdrücklich und im strengen Sinne als eine vorweltliche gefasst und die δόξα des verherrlichten Sohnes ist wie 5 identificirt mit derjenigen des uranfänglichen λόγος. Da er dieselbe freilich im johanneischen Sinn (anders Phl 2 9 Hbr 2 7—9) nie aufgegeben oder verloren hatte, widersprechen solche Reflexionen der Wahrheit des Gebets um Verleihung der δόξα und dürften daher ausserhalb des johanneischen Gesichtskreises gelegen haben. Die Anrede 25 *gerechter Vater* eröffnet jedenfalls wie 11 und 24 einen neuen Satz (gegen Lachmann) und erklärt sich allerdings aus der Umgebung. Diese führt aber nicht sowohl auf die Theilnahme der Jüngergemeinde an den Verheissungen Christi (Ritschl II³ 118), als vielmehr einfach auf den Gegensatz des Verhaltens der Welt zu demjenigen der Jünger (Ws). Demgemäss ist es Sache der richterlichen Unterscheidung, die Jünger dem Geschick der Welt zu entnehmen. Mit dem einfach anreihenden καί (Ws) wird daher nur ein neues, jedoch mit 4 6 verwandtes, Motiv eingeführt und zugleich mit ἔγνωσαν der Beweis für die Befähigung der Jünger, ihres Meisters δόξα zu schauen, angetreten, endlich noch mit ἐγὼ ἔγνων auf die Quelle dieser ihrer Erkenntniss hingewiesen. Da somit καὶ οὗτοι (jetzt treten wieder die Apostel aus dem grösseren Kreise hervor) im Gegensatz zu ἐγὼ δέ zu verstehen, ist an eine Construction mit καί . . . καί = et . . . et nicht zu denken, und nicht minder sind wohl auch 26 beide καί einfach anschliessend zu nehmen (Ws), obwohl hier die Analogie von 12 28 auch anders leiten könnte (Mr). Aber ἐγνώρισα = ἐφανέρωσα 6 (er hat den göttlichen Namen charakterisirt und geoffenbart, so dass sie ihn deutlich erkennen und von jedem anderen Namen unterscheiden können) zeigt, wodurch jenes ἔγνωσαν 25 bewirkt worden war, und γνωρίσω verspricht Fortsetzung dieser Thätigkeit, sei es, wie 12 28, im bevorstehenden Tod (Ws), sei es durch den Geist (gewöhnliche Ausl.). Von diesem γνωρίσω hängt der Absichtssatz ab. Die Liebe, mit welcher Gott ihn geliebt hat 23, soll dann auch „an ihnen" (I Joh 4 16) ihren Gegenstand finden, 16 27. Das Verhältniss des Vaters zum Sohne soll sich auf alle dem Sohn Angehörigen ausdehnen und im Verhältniss des Sohnes zu ihnen sein vollkommenes Abbild erhalten (O. Htzm 293): in diesem Sinne wird noch einmal das Thema ἐγὼ ἐν αὐτοῖς angeschlagen und verhallt so das Gebet.

Ein hohepriesterliches Gebet (seit D. Chyträus) kann es heissen, weil es den Betenden nicht bloss in der Stellung des Fürbittenden zeigt, sondern auch speziell wegen des Programmes für den priesterlichen Act des Sühnetodes 19. Seiner Erhabenheit thun Wiederholungen, wie sie hier auf Schritt und Tritt begegnen (O. Htzm 131 f), keinen Eintrag; sie machen den Gang langsam und feierlich. Die Sorge des Schriftstellers erhellt schon aus dem ziemlich gleichen Umfange der 3 Theile 1—8 9—19 20—26, wie auch seine aus 11 42 bekannte Gebetstheorie wiederkehrt (s. zu 13). Von anderen Spuren der Hand des Evglsten abgesehen (s. zu 3 5 9 19 24), gab es für Jesus keine neuen Geschlechter mehr nach den Zeitgenossen Mt 16 28 24 34, wie das hier der Fall ist, wo hinter den Aposteln diejenigen stehen, welche „durch ihr Wort an ihn glauben“ 20 und alle mit jenen „Eins sein werden“ 21. Diese Weite des Weltblicks, die Aussicht auf die Einheit der Kirche, diese unmittelbare Beziehung Christi zur ganzen Welt (s. zu 9) entspricht zwar dem erstarkenden, im Vorgefühl des Triumphes athmenden, christl. Gemeingeist des 2. Jahrh. (Km III 290), weniger aber dem synopt. Christusbilde, welches gerade an dieser Stelle des Lebens Jesu die ergreifendsten Züge des Gegentheils enthält. Denn wer, nachdem er den Betenden zuerst auf die Höhe 13 1—3 31 gestellt, ihm nicht bloss Abschiedsreden in den Mund legt, die in die Heldenworte 14 31 16 33 ausmünden, sondern ihnen auch gleichsam als einen 3. Gang noch dieses Gebet anschliesst, der hat einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf so wenig in Rechnung genommen, als die synopt. Erzählung des Kampfes in Gethsemane unmittelbar vorher eine solche Siegeshöhe bereits für erstritten erachten konnte. „Beides sind nicht auf einander berechnete, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfene, schlechterdings unvereinbare Darstellungen“ (Str 553).

Im Uebrigen gilt was von den Abschiedsreden überhaupt, auch von diesem ihrem Abschluss. Die Zurüstung des Jüngerkreises zur Uebernahme der Erbschaft des Logos-Christus (Hsr IV 432 f) konnte nicht würdiger auslaufen als in dem Gebet um den Kranz auf das Haupt des Siegers und seiner Treuen, um Offenbarung der göttlichen Wahrheit an sie, um ihre Einigung in der Liebe, um ewige Wiedervereinigung mit ihm selbst. Wie der Gedanke der Abschiedsreden selbst vornehmlich durch Lc 22 15—38, vielleicht auch durch Act 20 18—35 bedingt ist (feierliche Situation 17 1 wie Act 20 36), so ist auch schon Lc 22 29 30 und besonders 32 (s. zu 15) ein Thema des Gebetes ausgesprochen (Thm 648 f 652 f); an die Stelle der schmerzlichen Ergebung des synopt. Gethsemane tritt ein gehobenes Siegesgefühl wie im Gebete Lc 10 21 22 (Pfl 731). Wie aber für diesen Abschluss besonders der 3. Evglst, so kommen für die Abschiedsreden überhaupt die Snptkr in Betracht mit ihren Weissagungen von Verfolgungen (s. zu 15 21 16 2), rettender Parusie (s. zu 14 3) und Gericht (s. zu 15 6), mit ihren Verheissungen des erhörlichen Gebetes (s. zu 14 13), des Geistesbeistandes (s. zu 15 27) und der ewigen Gegenwart des Heilandes (s. zu 14 23), mit ihren an die Apostel speziell gerichteten Missionsbefehlen (s. zu 15 16), Warnungen (s. zu 13 38 16 32) und Aufrufen (s. zu 14 31). Andererseits ist der Geist des Alexandrinismus auch hier nicht unwirksam geblieben. Schon Sap 6 20 erscheint als Wirkung der Weisheit die Unvergänglichkeit im Nahesein bei Gott, und in der oberen Welt hatte nach Plato zumeist Philo die wahre Heimath der Seelen gefunden. Kräftiger klingen paul. Präludien an (s. zu 14 2 3). Der Evglst hat geradezu die eigene Erfahrung und diejenige seiner christl. Gesinnungsgenossen an der Hand des Pls nach Gal 2 20 gedeutet (O. Htzm 77 90), und in diesem vertieften Bewusstsein von dem christl. Heilsgut werden wir die ausgiebigste aller Quellen zu erkennen haben, daraus, wie die johann. Reden überhaupt, so auch diese verhältnissmässig originellsten unter ihnen (Pfl 727) geflossen sind; eine unerschöpfliche Sammlung christl. Abschiedsgedanken und Trostmotive; ihr Mittelpunkt der Paraklet. „Er ist das eigentliche Vermächtniss Jesu, und nachdem er ihn verheissen, bleibt ihm nichts mehr zu thun als zu sterben“ (Hsr IV 436).

Gefangennehmung Jesu. 18 1—12. Erst 1, trotz 14 31, *ging Jesus hinaus,* aus der Stadt, wo das Mahl 13 2 gehalten war. *Jenseits des Giessbaches,* Winterbaches (nach A Cod. it τοῦ κέδρων = קִדְרוֹן niger, Schwarzbach,

voraus, indem man das indeclinable Wort nicht richtig auffasste, ℵD τοῦ κέδρου, BCL τῶν κέδρων wurde, als ob von einem Cedernbach die Rede wäre) war ein κῆπος = *Garten*, nach Mt 26 36 = Mc 14 32 ein Landgut, wo Jesus 2 sich *oft*, also bei früheren Festbesuchen, *mit seinen Jüngern versammelte*. Dass er den Ort jetzt nicht wechselt, also rasch aufgefunden werden kann, zeigt nur wieder, wie er sich der letzten Entscheidung mit voller Freiheit darbietet. Damit begegnet der Evglst dem jüd. und heidnischen Hohn über einen auf der Flucht ergriffenen Gottessohn. Der nähere Hergang des Verrathes ist hier so wenig als sonstwo bei Joh angegeben. *Die* bekannte *Schaar* 3 konnten die ersten Leser nur als röm. Militär ansehen, und zwar als die auf der Burg Antonia liegende Cohorte Act 21 31. Nicht also eine jüd. Tempelwache, aber auch nicht ein blosser Manipel oder sonst nur ein Theil der Cohorte (s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27) ist gemeint, sondern es wird vorausgesetzt, der hohe Rath habe sich, etwa unter dem Vorgeben, es handle sich um Hochverrath, mit Pilatus bereits in's Benehmen gesetzt, s. zu v. 29. Um einem Volksaufstand vorzubeugen Mc 14 2, konnten Legionarsoldaten nöthig erscheinen. *Fackeln* und *Laternen* (trotz Vollmondes) sind im röm. Lager bei Dion. Halic. Ant. 11 40; die *Diener* 12 sind Organe der Hierarchie wie 7 32 45. Ihnen 4 *ging Jesus* aus dem Garten *heraus* entgegen. Die Antwort 5 *Jesus der Nazarener* setzt wie Mc 14 44 voraus, dass ihn die Häscher nicht sicher kannten. Die Notiz dass *auch Judas dabei stand*, zunächst durch Mc 14 44 δεδώκει (dafür hier εἱστήκει) ὁ παραδιδοὺς αὐτόν veranlasst, kann in diesem Zusammenhang nur ausdrücklich hervorheben wollen, dass auch er zu denen gehörte, welche auf das ἐγώ εἰμι 6 einfach *zur Erde* χαμαί = χαμᾶζε fallen. Man streitet, ob dieser Fall wunderbarer oder natürlicher Weise erfolgt sei. Unter letzterer Voraussetzung, wofür Analogien aus der Geschichte des Marius u. s. w. angerufen werden, weichen beim Anblick des schuldlosen Opfers die vordersten Soldaten einen Augenblick zurück; es entsteht ein Dunkel, ein Drängen und Stossen, wobei Einige zu Boden gleiten. Aber der Berichterstatter will offenbar ein die Vorgänge 7 44—46 8 59 10 39 steigerndes Allmachtswunder erzählen. Noch einmal greift Jesus 7 den Dienern, welche ihn schon bei jenen früheren Anlässen kennen gelernt, an's Gewissen: für welche Sache leiht ihr die Hände! Vgl. Mt 26 55. Dann stellt er 8 die Jünger sicher, bewahrt sie vor Mitgefangenschaft, vgl. Ps 105 15. Die 9 nachgewiesene Art und Weise der Erfüllung erschöpft freilich nicht den Vollsinn von 17 12. Aber das Bewahren der Jünger vor der drohenden Verhaftung und möglicher Weise daraus sich entwickelnder Anfechtung gehört doch mit zum Bilde des guten Hirten, welcher kein Schaf verloren gehen lässt und dem Wolf, der die Herde zerstreuen will, entgegengeht 10 11 12. In Folge der Gefahr, die er für Jesus eintreten sah (οὖν), *schlug* 10 Pt zu und traf einen *Sklaven*, der mitgelaufen war. Die Darstellung ist aus Mc 14 47, *das rechte* Ohr aus Lc 22 50, Pt freie Zuthat; ebenso der, übrigens oft vorkommende, Name Malchus. Das Todesleiden 11 ist ein *Kelch, den* ihm *der Vater* in die Hand *gegeben*. Eine ausführliche Rede an Pt bietet Mt 26 52, wo aber geltend gemacht wird, der Gebrauch des Schwertes sei ein Unrecht vor Gott, während hier der Befehl vielmehr mit dem Kelchwort Mc 14 36 = Mt 26 39 begründet, bei dieser Gelegenheit aber auch dieses Kelchwort selbst aus einem zagenden Gebetsseufzer in eine entschlossene, der Antwort nicht bedürftige, Frage umgesetzt wird. An der Verhaftung betheiligt sich 12

auch der χιλίαρχος τῆς σπείρης, d. h. wie Act 21 31 der röm. Tribun. Auch von einer Fesselung weiss an dieser Stelle der synopt. Bericht nichts.

Mehr als bisher schliesst sich der 4. Evglst von hier ab an die synopt. Berichterstattung an, sofern 1 2 an Mc 14 26 = Mt 26 30 = Lc 21 37 22 39, dann 3—12 an Mc 14 43—50 = Mt 26 47—56 = Lc 22 47—53 seine Parallelen hat. Dass 2 der synopt. Seelenkampf ganz ausfällt, während das Sachliche daran 12 27, bzw. 28—32, antecipirt erscheint (S. 168), erklärt sich gleicherweise aus Gründen des ästhetischen Tactes wie des logischen Aufbaues (S. 206). Auch die Apologetik bequemt sich zu der Anerkennung, dass der Evglst den Seelenkampf übergeht, weil er in ihm kein Moment der δόξα 1 14 erkennt, und dass er von der Geschichte der Verhaftung überhaupt nur erzählt, was die Freiheit der Selbsthingabe nach 10 18 14 31 an's Licht treten lässt (Ws). Wenn aber so an die Stelle eines flehend zur Erde liegenden, angstvoll ringenden Christus ein ruhig dastehender, den Häschern siegreich entgegengehender, mit freiwilligem Selbstzeugniss sich ihnen ausliefernder, kraft freiesten Entschlusses sich dem Tode weihender tritt, so wird dadurch die synopt. Darstellung auch noch nach einer anderen Seite hin modificirt. Waren schon Lc 22 4 52 auch Hohepriester und Hauptleute der Tempelwache bei der Gefangennehmung betheiligt, so werden 3 erstere wenigstens erwähnt, an die Stelle der Tempelwache aber tritt gleich eine römische Cohorte mit einem Tribunen 12: Antecipation der σπεῖρα Mc 15 16 = Mt 27 27 und des Centurio Mc 15 39 = Mt 27 54. Aber nur hier, bei Verhöhnung und Hinrichtung des schon der römischen Macht Uebergebenen, sind Legionarsoldaten am Platz. Vorher wären diese den Juden nur mit Bewilligung des Procurators zu Gebote gestanden, und am wenigsten wäre bei solcher Verhaftung der θόρυβος Mc 14 2 = Mt 26 5 zu vermeiden gewesen. Wenn nun aber vollends diese Legionarsoldaten vor einem Einzigen zurückweichen und von dem majestätischen ἐγώ εἰμι 6 (s. zu 8 24) zu Boden geschmettert werden, so ist die symbolische Darstellung mit Händen zu greifen. Während Jesus 8 seine wahren Jünger durch seine Fürsprache sicher stellt (Illustration zu Rm 8 33 34), erscheint Judas als „der Sohn des Verderbens", nach der 9 citirten Stelle 17 12, d. h. aber der Repräsentant des Antichristenthums II Th 2 3, das Vorbild derjenigen, „welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren" I Joh 2 19, als seine Helfershelfer aber das Judenthum, das ihm seine Diener leiht, und die römische Staatsmacht. Das sind die in den Kampf geführten Schaaren des Antichrists, welche der Herr „durch den Hauch seines Mundes vernichten wird" II Th 2 8. Hat ihm einst der Satan durch Judas den Tod gebracht 13 2 27 Lc 22 3, so wird der Wiederkommende diesen Satan ebenso zu nichte machen Apk 19 19 20 20 2 10, wie er hier sein Werkzeug, den Judas, zu Boden wirft. Auch hier also wird schon als Erfahrung der Gegenwart dargestellt, was die populäre Erwartung in einen Moment der Zukunft zusammendrängt. Verkörpert aber Judas das personificirte Antichristenthum, so war die Berührung des Kusses zwischen ihm und Jesus unzulässig, weil entweihend. Daher fallen Verabredung und Erkennungszeichen hier weg, zumal da Jesus hier ja nicht überfallen werden, sondern als freiwillig Gefangener sich selbst angeben und ausliefern soll, während die bewaffnete Macht der Welt und ihres Fürsten vor ihm im Staube liegt.

Verhör vor dem Hohepriester und Verleugnung durch Petrus. 18 13—27. *Zuerst* 13, mit Beziehung auf 24, wird Jesus *zu Hannas* geführt, der als *Schwiegervater des Kaiphas* diesem vorarbeiten soll, bis das, übrigens von Joh nicht erwähnte, Synedrium versammelt ist. An 11 50 wird 14 erinnert, weil an der Erfüllung jenes Wortes nun gearbeitet wird. Als mit Hannas *bekannt*, findet 15 auch *ein anderer Jünger* (über den γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ s. Einl. III 3) Eintritt und vermittelt solchen 16 dem noch *draussen an der Thür* nach der Strasse stehenden Pt, indem er *mit der Thürhüterin* (Act 12 13 Jos. Ant. VII 2 1) *redet*. Diese stellt 17 statt der Magd Mc 14 66 67 die 1. Frage: *Gehörst auch*, die Jüngerschaft des Anderen voraussetzend, *du* zum Anhang *dieses Menschen?* Das verächtliche ἀνθρ. entspricht dem ἄνθρωπος Mc 14 71 = Mt 26 74.

Einstweilen haben 18 die Sklaven des Hauses und die Gerichtsdiener (die Soldaten sind verschwunden) in der Mitte des Hofes ein Kohlenfeuer angefacht. Den sich daran wärmenden Pt erkennt man um so leichter in dem Glanz der Flamme. Drinnen aber stellt Hannas (denn auf ihn weist das auf 13 zurücksehende οὖν 19) einige allgemeine Vorfragen nach Jüngerschaft (Zahl und Charakter) und Lehre (Grundsätzen), um aus den Antworten wo möglich einen Anhaltspunkt für die Richtung, in welcher der Prozess geführt werden musste, zu gewinnen. Die Antwort Jesu 20 ist dem Mc 14 49 = Mt 26 55 = Lc 22 53 an die Häscher gerichteten Worte nachgebildet (s. zu 12 50). Er hat *rückhaltlos* (παρρ. 7 4 26 11 54) und öffentlich (τῷ κόσμῳ 7 4 12 19) gelehrt: ἐν συναγωγῇ, wie 6 59 örtliche Kategorie im Gegensatz zu dem artikulirten ἱερόν (7 14 10 23); ὅπου aber geht auf Beides. Synagoge und Tempel sind wenigstens im 4. Evglm Schauplatz seines regelmässigen Auftretens. Während Jesus sonach seine Jünger aus dem Spiel lässt und nur die 2. Frage beantwortet, berührt er die 1. doch mit *im Verborgenen habe ich nichts geredet,* wodurch Privatbelehrungen von der Mt 10 27 vorausgesetzten Art ausgeschlossen scheinen. Doch soll wohl nur die im Stillen schleichende Verschwörung abgelehnt werden. Jesus ist nicht Haupt eines geheimen Verbandes, wie die Frage vorauszusetzen schien. Letztere ist folglich 21 an eine falsche Adresse gerichtet nach dem juristischen Grundsatz: Hoc iubet lex, a testibus incipi (Grotius). Damit ist die Comödie der Form abgewiesen, aber zu Ehren der hohen Obrigkeit schlägt 22 einer der Gerichtsdiener zu, was in einer ordentlichen Sitzung undenkbar befunden wird, aber doch der Musterstelle Act 23 2 zufolge zulässig erscheint (Vkm): somit wird ῥάπισμα = τύπτειν τὸ στόμα sein, nicht Ruthenhieb wie Mc 14 65, welche Stelle indessen den Ausdruck liefert, wie δέρειν 23 auf Lc 22 63 weist. Eine richtige Mitte zwischen den Extremen Act 23 3 und 5 hält die Antwort *Zeuge von dem Unrecht,* gib Beweise dafür, dass meine Rede falsch ist, durch Bezeugung des Gegentheils; s. zu Mt 5 39. Auch nachdem Jesus 24 (wo οὖν zu lesen und zu beachten ist) abgeführt war, bleibt 25 Pt noch im Hause des Hannas, so dass in Bezug auf den Ort der Verleugnung wenigstens der Darstellung Mt 26 57 58 69—75 entgegengetreten wird. Der Inhalt von 25—27, auf Grund von Mc 14 67 68 = Mt 26 70—74 = Lc 22 57—60, ist als gleichzeitig mit demjenigen von 19—24 gedacht. Subject zu εἶπον sind οἱ παρεστῶτες Mc 14 70. Endlich 26 greift ihn, was Joh allein erzählt, ein Einzelner in seiner Eigenschaft als Augenzeuge an, und 27 *sofort krähte ein Hahn* nach Mc 14 72, womit die Weissagung 13 38 sich erfüllt.

Die auseinanderlaufenden Darstellungen des Mt und Mc einerseits, des Lc andererseits (s. zu Lc 22 55) sucht Joh unter einander auszugleichen, indem er dem Prozesse ein Verhör vor Hannas vorangehen lässt. Letzterer wird nämlich 15 16 und 22 ebenso sicher ἀρχιερεύς genannt, wie 13 24 Kaiphas, der doch 13 wie 11 49 51 nach Mt 26 3 57 als eigentlicher fungirender Hohepriester gilt. Dass neben ihm Hannas auch eine Rolle spielt, kann somit nur aus Lc 3 2 Act 4 6 erklärt werden (Schlt 300 f 420). Da nun zwischen dem älteren Berichte und dem lucanischen auch die weitere Differenz statt hat, dass jener Mc 14 55—65 = Mt 26 59—68 eine Nachtsitzung, dieser 22 66—71 eine Morgensitzung schildert, vertheilt Joh beide Acte auf die beiden Hohepriester, und zwar so, dass er vor Hannas bloss ein Verhör anbringt und es dann 24 dem Leser überlässt, alles übrige aus den Synptkrn Bekannte, namentlich auch die förmliche Verurtheilung, als vor Kaiphas stattgehabt, vorzustellen, so dass Mt in Bezug auf die Person des Richters, Lc in Bezug auf die Zeit des Gerichts im Rechte bleiben. Aber auch

in dem, was Joh von dem, die Nachtsitzung vertretenden, Vorverhör und den Einleitungen dazu erzählt, nicht minder in seiner Darstellung von der, hier schon bei Hannas statt habenden, Verleugnung des Pt arbeitet er nach synopt. Muster, wie gleich daraus erhellt, dass letztere 15—18 25—27 nach Mc 14 54 66—72 = Mt 26 58 69—75 in 2 durch ein Verhör Jesu getrennte Partien zerfällt. Um so bemerkenswerther ist es, dass die ψευδομαρτυρία bezüglich des Tempelwortes, das Bekenntniss zur jüd. Messiasschaft und der Hinweis auf die solches rechtfertigende Wiederkunft hier wegfallen (Hsr IV 437). Das jüd. Gericht büsst überhaupt neben dem römischen seine Bedeutung fast gänzlich ein.

Verhör und Verurtheilung vor Pilatus. 18 28—19 16. Dem πρωΐ 28 entspricht Mc 15 1: zur Stunde der synopt. Plenarsitzung wird hier Jesus bereits vor den Statthalter geführt. Ueber *das Praetorium* s. zu Mc 15 16 = Mt 27 27, zu allem Folgenden Aberle, Die Berichte der Evglsten über Gefangennahme und Verurtheilung Jesu, ThQ 1871, 3—63. Der Schauplatz der Handlung ausserhalb des Prätoriums wird hier im Zusammenhang der kalendarischen Sonderstellung des 4. Evglsten erklärt. Das Betreten eines heidnischen Hauses. darin Sauerteig war, würde eine levitische Verunreinigung nach sich gezogen (s. zu Act 10 28) und die Juden wie schon an der Schlachtung, so auch am Genuss des Osterlamms gehindert haben. Denn nichts Anderes als dies kann אָכַל הַפֶּסַח bedeuten; vgl. Schr, Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα 1883. Da Oeffentlichkeit zum Charakter des röm. Prozesses gehört, erklärt sich das Herausgehen des Pilatus 29 auch ohne das angegebene Motiv einer Accommodation an die superstitio judaica. Von einer, etwa zum Behuf der Ueberlassung der σπεῖρα V. 3 12 vorangegangenen, Information des Statthalters ist in seinem Benehmen nichts zu bemerken (Bäumlein). Nur nach dem Inhalt der *Klage* gegen (κατά ist übrigens nach ℵB zu streichen) Jesus frägt er, und in der That war ja eine Verurtheilung wie Mc 14 64 = Mt 26 66 noch gar nicht erzählt. Gleichwohl wird 30 eine solche vorausgesetzt, da die Juden den Versuch machen, den Statthalter zu überrumpeln, seine selbständige Untersuchung auf das Niveau einer Bestätigung ihres schon gefassten Urtheils über den *Uebelthäter* herabzudrücken (Aberle 36f): einer förmlichen Anklage suchen sie, weil dieselbe vor einem heidnischen Gericht ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, auszuweichen (Ws). Dem Statthalter soll die Thatsache, dass sie ihn ihm zur Execution überliefern, genügen (Km III 383). Die Antwort des Pilatus 31 reagirt auffälliger Weise nicht auf die unangemessene Sprache der Juden (Jacobsen 38), sondern scheint ihnen, da sie mit einer Anklage nicht herausrücken wollen, Führung eines förmlichen gerichtlichen Verfahrens nach ihrem Gesetz aufzuerlegen, wobei ja selbst auf körperliche Züchtigung erkannt werden konnte (s. zu Mt 10 17). Damit wollen sich aber die Juden nicht begnügen. Das Geschäft des Richtens hatten sie absolvirt. Aber um die letzte Consequenz desselben, die Execution, das ἀποκτεῖναι handelt es sich im Sinne der Juden. Nur falls Pilatus diesen Sachverhalt gekannt oder geahnt hätte, läge in seinen Worten zugleich als Beantwortung ihres Trotzes Erinnerung an das verlorene jus gladii; er würde sie zugleich zum Eingeständnisse ihrer Blutgier wie ihrer Ohnmacht genöthigt haben (gewöhnliche Ausl.). Der Hergang bleibt unklar. Da aber jedenfalls die Hinrichtung nicht Sache der Juden, sondern der Römer war, kam es 32 auch nicht zu der 8 59 10 31 schon versuchten Steinigung, sondern zur Kreuzigung, der röm. Strafe für Aufruhr, eben damit aber auch zur Erfüllung von 12 32, bzw. 3 14 8 28: Gottes Wille war „Erhöhung" (O. Htzm 190 295). Im Widerspruch mit Mc 15 4 5 = Mt 27 12 13, vgl. Lc 23 14,

wo Pilatus stets Kläger und Angeklagten sich gleichzeitig gegenüber hat, erfolgt nun das Verhör Jesu unter 4 Augen im Innern des Hauses, wo Pilatus 33 die überraschende, weil Lc 23 2 voraussetzende, Frage Lc 23 3 stellt (s. zu Mc 15 2 = Mt 27 11), freilich aber das darauf folgende einfache Bekenntniss σὺ λέγεις erst 37 nach längerer Vorbereitung und Zurechtlegung seines Sinnes zu hören bekommt. Uebrigens betont die Frage ironisch den Gegensatz zwischen der äusseren Erscheinung und der Vorstellung eines Königs. Als Antwort erfolgt 34 eine Doppelfrage, deren Sinn immer zweifelhaft bleibt. Auf dem geschichtlichen Standpunkte Jesu hätte sie nur bezwecken können, den richtigen Gesichtspunkt für Beantwortung der 33 an ihn gestellten Frage zu finden (O. HTZM 296). Im schriftstellerischen Interesse des Evglsten soll sie gleich 19 11 wohl dazu dienen, zu zeigen, wie von vornherein alle Schuld auf Seiten der Juden liege; von sich selbst aus wäre Pilatus unmöglich auf solchen Verdacht gerathen. Seine Antwort 35 enthält daher eine indirecte Verneinung der 1., eine directe Bejahung der 2. Frage (Ws): *doch nicht ein Jude bin ich! Deine Nation hat dich mir übergeben,* ihre Vertreter müssen, nicht ich, wissen, warum; bekenne also ohne Umstände, ob und inwieweit sie Recht haben. Damit stellt sich Pilatus wenigstens vorläufig allerdings auf den 30 ihm angebotenen Standpunkt. Anstatt des Bekenntnisses vor dem Synedrium Mc 14 62 = Mt 26 64 und im Gegensatze zu dem Schweigen Mc 15 5 = Mt 27 12 14 bekennt sich Jesus 36 zum Königthum (nur hier und 3 3 5 bei Joh die βασιλεία), aber zu einem solchen, das nicht unter die Kategorie des Hochverrathes fallen kann, weil es dem rechtlichen Maassstabe entzogen (RITSCHL III³ 409), *nicht von dieser Welt ist:* wie er selbst von oben stammt 8 23, so auch die Motive und Interessen, darauf seine Herrschaft über die Menschen beruht, vgl. Mc 10 42 43 12 17 Lc 12 14. Wäre es anders, *so würden seine Diener,* wozu sie ja v. 10 Anstalten gemacht haben, *dafür streiten,* dass die Eventualität 19 16 nicht eintreten darf; *jetzt aber,* da Niemand für mich kämpft (MR-WS) u. s. w. Befremdet über solche Antwort und aus ihr folgernd, fragt 37 Pilatus nicht mit οὔκουν = non ergo rex es, wie aus der bejahenden Antwort erhellt, sondern mit οὐκοῦν = nonne igitur rex es im Sinne von ergone rex es? Er hat gewünscht, eine runde Ablehnung zu hören. Dem geringschätzigen σύ tritt in der καλὴ ὁμολογία I Tim 6 13 nach dem synopt. σὺ λέγεις begründend (ὅτι) das ἐγώ als Ausdruck edeln Selbstbewusstseins entgegen. Ueber γεγέννημαι und ἐλήλυθα, Geburt und Auftreten, s. zu 1 9; ἀλήθεια aber ist die, mit der vollkommenen Gotteserkenntniss gegebene, übersinnliche *Wahrheit,* deren Zeuge Christus nach 3 11 32 ist; zum Dativ vgl. III Joh 6. Anstatt der synopt. Bezeichnung der potenziellen Reichsgenossen als „Söhne des Reiches" (s. zu Mt 8 12) steht hier πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας wie 8 47 ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, innerlich der Wahrheit zugewandt, weil von Gott zu ihrer Erkenntniss bestimmt (O. HTZM 296); s. zu 3 21 11 52. Freilich ist es durchaus johanneisch und auch nur für ein griech. Ohr verständlich, wenn Christus auf solche Weise statt ein König der Juden vielmehr ein König der Wahrheitsfreunde heisst (O. HTZM 85). Auch Pilatus glaubt derartige Schwärmer zu kennen und bricht 38 ab mit einer Frage, welche hinausläuft auf das Bekenntniss des Plinius, H. n. 2 5: solum inter ista certum, nihil esse certi.

Wie dieser Zug nicht etwa die Lernbegierde (patristische Ausl.), sondern die skeptische und indifferentistische Stimmung der Beamten charakterisirt (neuere Ausl., unzweideutig ver-

treten schon in der Passionsmusik von H. Schütz), welche den Christenprozess aus Staatsraison leiteten, so verräth die Sorge, welche der johann. Christus darauf verwendet, sich vom Verdacht eines irdischen Königthums zu reinigen, den Apologeten des 2. Jahrh. Schwerlich hätte ein so angelegentlicher Protest gegen weltliche Absichten an's Kreuz geführt (VKM 599). That dies doch nicht einmal das offene Bekenntniss zum Königthum Mc 15 2 = Mt 27 11 = Lc 23 3 unmittelbar. Ein johann. Verhör aber hätte eher geendet, wie die, dabei wohl als Typus vorschwebende, Scene zwischen Domitian und den Enkeln des Bruders Jesu bei Eusebius, KG III 20 1—6 32 5 6.

Pilatus findet einen „König der Wahrheit" dem röm. Staatswesen gegenüber durchaus ungefährlich und erklärt dies den Juden nach Lc 23 4. Statt ihn aber demgemäss sofort freizugeben, sucht er 39 dieses Ziel auf einem Umwege über die, mit Erinnerung an Mt 27 15 beschriebene, Festsitte zu erreichen und erbittert zugleich durch die Frage Mc 15 9. Jetzt bringen als Gegenvorschlag 40 die Juden den Barabbas, welcher also weder auf die Mt 27 17, noch auf die Mc 15 8 11 berichtete Weise in das Spiel hereingezogen wird; gleichwohl lehnt sich das im Zusammenhang unmotivirte *πάλιν* an Mc 15 13 an. Dem Ganzen entspricht am meisten Lc 23 18; auch die nachschleppende Charakterisirung des Barabbas („tragischer Zusatz") erinnert an Lc 23 19. Anstatt *λῃστής* war Barabbas allerdings politischer Verbrecher Mc 15 7; aber die „Räuber" im damaligen Palästina sind eben die Meuterer und Empörer gegen die Römerherrschaft. Während die Barabbasscene in der Synopse das Ende der Verhandlungen bildet, indem die Verneinung des einen Theiles der Alternative sofort die Bejahung des anderen nach sich zieht, rückt sie hier nur an das Ende des ersten Ganges der Verhandlungen und schrumpft auf die Notiz 39 40 zusammen. Dagegen wird nun die Darstellung von der Geisselung und Verspottung bei Mc und Mt mit Lc 23 16 22 25 so vermittelt, dass Pilatus 19 1, als hätte er schon sein condemno gesprochen, mit der Hinrichtung beginnt wie Mc 15 15 = Mt 27 26, worauf sofort auch 2 der Dornenkranz nach Mt 27 29, das Purpurkleid nach Mc 15 17, dann die Begrüssung 3 nach Mc 15 18 = Mt 27 29 folgen; ausführlich wird geschildert, wie *sie ihm* mit Zeichen und Worten der Ehrerbietung *nahten* (in rec. A fällt *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν* aus), dann aber *Streiche gaben,* wie Mc 14 65 die Synedristen. In diesem Zustande führt Pilatus 4 seinen Gefangenen nun wieder heraus, als hätte er sich plötzlich eines Besseren besonnen und der weiteren Execution Einhalt geboten, weil er Jesu Schuldlosigkeit erkannt hat. So also steht Jesus 5 zugleich im königlichen Schmuck und in der Erhabenheit tiefsten Leidens vor seinem Volk (O. HTZM 297) und vor der ganzen Christenheit (KM III 392). Pilatus weist selbst auf dieses ebenso bedeutsame, wie ergreifende Bild hin mit seinem Ecce homo. Aber auch die Verstocktheit der Feinde erscheint 6 auf ihrem Höhepunkt in dem jetzt erhobenen Ruf „An's Kreuz!" nach Mc 15 13 14 = Mt 27 22 23. Pilatus wiederholt den Hohn 18 31, nur dass er jetzt statt des Richtens ihnen das Hinrichten, ja geradezu die nicht gesetzliche Execution der Kreuzigung zuschiebt, also die Bitte in einer unannehmbaren Form gewährt (Ws), während er zum drittenmal (vgl. 4 und 18 38) Jesu Unschuld bezeugt nach Lc 23 4 14 22 (O. HTZM 22 113). Nur um den angeblichen Mangel an *αἰτία* nachzuweisen, machen 7 die Juden geltend, Jesus müsse nach Lev 24 16 sterben; damit aber greifen sie wenigstens für den Augenblick auf das eigentliche Motiv der Verurtheilung Mc 14 61—64 = Mt 26 62—66 zurück, während sie doch vorher 18 33, wie nachher 12 nur die politische Seite hervorkehren. Der *υἱὸς θεοῦ* ist

dabei wohl nach 5 18 10 33, also im johann., nicht im historischen Sinne zu verstehen. Das macht 8 Eindruck auf Pilatus, nach herkömmlicher Ausl. in dem Sinne, als ob er, der bisher theils die Juden, theils den Kaiser gefürchtet, jetzt in Jesus selbst einen etwaigen Göttersohn im Sinne von Mc 15 39 gefürchtet hätte; nach Anderen, weil er in ihm nicht mehr bloss, wie bisher, einen Unschuldigen, sondern jetzt auch noch einen Allmächtigen erblickte. Noch entsprechender dürfte dem Charakter des röm. Staatsmannes eine Fassung sein, derzufolge er sich, *da er dieses Wort hörte,* schon auf den Weg begab, welchen er 13, nachdem er weitere Worte in derselben Richtung zu hören bekommen (ἀκούσας τῶν λόγων τούτων), zu Ende geht. Als Statthalter des Kaisers hat er die bestehende einheimische Religion zu schützen, muss eine Anklage auf ihre Verletzung berücksichtigen, will sich also 9 nur noch selbst davon überzeugen, dass Jesus sich göttliche Herkunft zuschreibt. Die wenigen Worte πόθεν εἶ σύ zeigen, wie auch Pilatus ganz johanneisch redet, vgl. 7 27 28 8 14 9 29 30 (Schlt 309); doch vgl. Mt 21 25. Jetzt erst tritt, wie eine dem älteren Bericht gebrachte Huldigung, das Stillschweigen ein, nach apologetischer Ansicht am richtigeren Platze als Mc 15 5 = Mt 27 12 14: als ob es, wenn es dort „unbegreiflich" ist (Ws), hier begreiflicher wäre (vgl. vielmehr Jacobsen 40). Aber wie dort den synopt., so charakterisirt es hier den johann. Christus, der, bereits erhöht, dem weltlichen Richter gegenüber einen Act der Souveränetät übt. Eher beleidigt, als geängstigt, weist 10 desshalb Pilatus auf das Zweckwidrige dieser Haltung hin, worauf Jesus 11 ihm den Dünkel benimmt, als stünde das ἀπολῦσαι oder σταυρῶσαι so ohne Weiteres in seiner Gewalt; letztere (aber statt ἐξουσία ist das ἐξουσίαν ἔχειν = ἐξουσιάζειν als Subject gedacht, daher δεδομένον) ist ihm, wie das schon im Begriff einer ἐξουσία liegt (s. zu 1 12), nur gegeben (wie 3 27), und zwar ἄνωθεν. wie 3 27 31 zu nehmen, Rm 13 1. Nur von Gottes Willen hängt Jesu Schicksal ab: *darum,* nicht weil dabei die obrigkeitliche Macht missbraucht wird (Br 213, ThJb 1854, 283), sondern weil Pilatus nur Vollzugsorgan ist (Thol), *hat grössere Sünde,* als du, ὁ παραδούς (אB gegen rec. A παραδιδούς), worunter sonst immer Judas (O. Htzm 298), hier statt seiner schwerlich der ihn inspirirende Teufel 13 2 27 (van Gilse, ThT 1876, 545 f), eher der Hohepriester und die von ihm vertretene Hierarchie (gewöhnliche Ausl.) verstanden ist: er sündigt also mit vollem Bewusstsein, wie die Pharisäer 9 41: dieses Wort bringt 12 (über ἐκ τούτου s. zu 6 66) den Pilatus vorübergehend noch einmal auf den 18 38—19 5 eingenommenen Standpunkt zurück, worauf die Juden sofort die Anklage wieder wechseln und auf das 18 33 vorausgesetzte System zurückgreifen. Das φίλος τοῦ Καίσαρος verlangt keineswegs die Annahme, dass etwa Pilatus um den damals von manchen praesides und legati geführten Titel buhlte (s. zu 15 15), sondern heisst bloss: *du bist dem Kaiser nicht hold.* Aber dieser Kaiser war eben Tiberius, welcher judicia majestatis atrocissime exercuit, Suet. Tib. 58; vgl. Tac. Ann. 3 38 majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. Der Gedanke hieran gibt 13 die Entscheidung. Da Criminalfälle e superiori entschieden werden mussten, *führt* er den Gefangenen *heraus und setzt sich auf den* auch Mt 27 19 erwähnten *Richtstuhl:* so ἐκάθισεν nach 12 14; dagegen transitive Fassung bei Justin. Apol. I 35 διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν, unter Berufung auf den Propheten, d. h. Jes 58 2. Aehnliches berichtet auch das Pt-Evglm 7. Der Platz, wohl nach richtiger Er-

innerung angegeben (Km III 364f; Dritte Bearb. ² 328), wird einestheils als *Steingefüge* (λιθόστρωτον = pavimentum tesselatum, Mosaikboden), andererseits nach seiner jüd. Benennung bezeichnet: *Gabbata* = גַּבְּתָא, stat. emph. von גַּבָּא (Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen 1884, 10), also Erhöhung, Höhe. Bezüglich der Angaben des Tages und der Stunde **14** vgl. Mc 15 25, wo die Stunde der Kreuzigung schon um 9 Uhr angesetzt ist, daher τρίτη z. B. in L auch hier statt ἕκτη. Die παρασκευή aber wird im Gegensatze zur synopt. παρασκ. (s. zu Mc 15 42) durch den Zusatz τοῦ πάσχα als Rüsttag auf den 15. Nisan charakterisirt. Pilatus zeigt noch einmal durch die machtlose, aber ingrimmige Ironie, womit er seinen Richterspruch in ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν einkleidet (Ws), wie widerwillig er seine Zwangslage empfindet. Die von den Hierarchen beherrschten Stimmen aber **15** schreien unverdrossen weiter, und mit οὐκ ἔχομεν κτλ. verzichtet Israel, um den Statthalter im Vergleich mit dem loyalen Volke als halben Rebellen darzustellen, seinerseits lieber auf alle messianischen Hoffnungen, auf jeglichen theokratischen Anspruch. Solch einer dämonischen Macht des rücksichtslos nur sich selbst kennenden Willens ist der Beamte nicht gewachsen. Nachdem seine letzte Frage noch indirect constatirt hat, dass er lediglich dem Wunsche der Juden nachgebe, wenn er den Gefangenen als Kronprätendenten behandle, übergibt er **16** diesen *ihnen*, d. h. den Hierarchen als den intellectuellen Urhebern der Kreuzigung, s. Lc 23 25 Act 2 23 3 15.

Während nach dem, mit der Würde und Praxis eines röm. Procurators ungesucht stimmenden, Bericht der Snpktr der Prozess Jesu rasch verläuft, Pilatus insonderheit zwar die selbstsüchtige Tendenz der hierarchischen Anklage durchschaut Mc 15 10 = Mt 27 18, trotzdem aber nicht gerade viel thut, um den Angeklagten, der sein Geschick durch Schweigen herausfordert, zu retten, bringt Joh eine vollständige Erneuerung dieser Scene, deren reiche Gliederung durch folgendes Schema (vgl. Km III 283. O. Htzm 295f) übersichtlich gemacht werden mag: Erster Gang: 1) Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden vor der Statthalterei 18 28—32; 2) Verhandlungen zwischen Pilatus und Jesus im Innern des Hauses 33—38; 3) erster Rettungsversuch 38—40. Zweiter Gang: 1) Geisselung und zweiter Rettungsversuch 19 1—6; 2) dritter Rettungsversuch 7—12; 3) Tribunalentscheidung 13—16. Nur eine „ambulatorische" Geschäftsbehandlung des solcher Gestalt stets zwischen den Klägern draussen und dem Angeklagten drinnen ab und zu gehenden und vermittelnden Procurators (Km III 364 382 385; Dritte Bearbeitung ² 328) machte solche Weiterungen möglich, die andererseits um so besser zu den dialogisirenden Gewohnheiten des Evglsten stimmen (Weisse I 459), übrigens ganz auf der Vorstellung einer durch Kalender und Gesetz 18 28 zwischen Heiden und Juden aufgebauten Mauer ruhen. Eigentlicher Zweck der Neuerung ist, Raum zu gewinnen für das Zwiegespräch zwischen Jesus und Pilatus, das freilich ohne Zeugen verlief, also eigentlich auch keinen Gegenstand der Berichterstattung bilden kann (Schlt 305f). Der Evglst will einen hiatus ausfüllen und erklären, wie Jesus die Frage, ob er ein König sei, einfach bejahen Mc 15 2 und dennoch schuldlos sein könnne (O. Htzm 21). Darum erklärt sich Jesus, anstatt vor dem hohen Rath für den Messias, vor dem Vertreter des Kaisers für den überweltlichen königlichen Zeugen der Wahrheit (Schlt 303f 306f 373), indem er sich zugleich von jedem Verdacht eines irdischen Königthums reinigt: eine, den Geist der Apologetik (Justin. Apol. I 11) athmende, Directive für das Verhalten im Christenprozess (Km III 386). Letzterem dürften überhaupt manche Weiterungen der johann. Darstellung ihren Ursprung zu verdanken haben, so dass die nachgewiesenen Unklarheiten z. Th. auf Eintragung einzelner Erfahrungen der Bekenner und Märtyrer in ältere, einfachere Erinnerungen zurückweisen. Insonderheit ist das Bild des Pilatus nach dem Modell dieses oder jenes Provinzialstatthalters gezeichnet, der als verantwortlicher Vollzieher eines rigorosen Gesetzes in Conflict mit seiner eigenen Gleichgültigkeit, ja Milde kommen mochte, schliesslich aber doch der

Verlegenheiten nicht zu viel auf sich nehmen wollte. Im Uebrigen schliesst sich Joh, während er aus dem allgemeinen synopt. Bericht nur die Frage nach dem Judenkönig, die Antwort σὺ λέγεις und das (freilich bedeutend verspätete) Schweigen stehen lässt, auch hier wieder in bedeutsamer Weise an Lc an (O. Htzm 21 f). Nach Lc (s. zu Act 16 37) steht von 18 33 an bis 19 15 immer der politische Gesichtspunkt in dem Vordergrund; nach Lc (s. zu Act 18 13) erwarten die Juden von der röm. Obrigkeit vor Allem Schutz ihrer Religion und Gesetzlichkeit; an Lc schliesst sich die 3malige Erklärung des Pilatus über Jesu Unschuld an (s. zu 19 6); wie Lc 23 13—16 verhandelt Pilatus mit den Juden, um sie umzustimmen; nach Lc (s. zu Act 3 13) durchkreuzen sie seine guten Absichten; nach Lc 23 19 wird Barabbas noch nachträglich charakterisirt; das Project Lc 23 16 22 führt Pilatus 19 1 aus. Aber durfte ein röm. Richter mit der Geisselung experimentiren und, sei es auch im Interesse des Angeklagten, Strafe verhängen, ehe ein Urtheil gesprochen war? Im gleichen Interesse des Experimentes tritt auch jene Misshandlung durch die Kriegsknechte schon 19 2 3 ein, welche Mc 15 16—20 = Mt 27 27—31 sachgemäss erst nach erfolgter Verurtheilung berichtet wird (Schlt 307 f 420).

Jesu Tod am Kreuze. 19 17—30. Wenn Jesus 17 *hinausging* (ἀπήγαγον rec. ℵA ist aus Mt 27 31), *sich selbst* (statt Gen. lesen ℵL ἑαυτῷ, B αὑτῷ oder αὐτῷ) *das Kreuz tragend* (bajulans sibi crucem), so liegt darin eine thatsächliche Umgehung des Simon von Kyrene (Orig. in Mt 126), worin nur wieder der stehende Gesichtspunkt der Activität in Betracht kommt; vgl. den die Sünden der Welt Tragenden 1 29. Möglicher Weise (Pfl 777) erforderte solches noch speziell die Opposition wider den gnostischen Irrthum: nach Iren. I 24 4 liessen die Basilidianer an Jesu Statt jenen Simon gekreuzigt werden. So wurde Erfüllung auch dem Vorbilde Isaak's Gen 22 6 (Tert. Marc. 3 18; Jud. 13) und Motivirung dem Nachfolgeruf Mt 16 24 = Mc 8 34 zu Theil. Die Oertlichkeit nach Mc 15 22 = Mt 27 33, wie 18 die auch äusserliche Einordnung unter die Uebelthäter nach Mc 15 27 = Mt 27 38; Subject zu ἐστ. sind trotz v. 16 nicht die Juden, sondern nach 23 die Soldaten. Erst jetzt, da ἔγραψεν 19 nicht wohl plusquamperfectisch genommen werden kann, schreibt Pilatus nach Mc 15 26 = Mt 27 37 (mit dem Zusatz ὁ Ναζωραῖος) den titulus, darin er seinem Zorn gegen die Juden noch einmal Luft macht. Das Aergerniss war gross, weil 20 um der Nähe willen Viele herauskamen und um der Dreisprachigkeit der Inschrift willen Jeder ihren Inhalt begreifen konnte. Auf diese Weise verkündigt Pilatus der ganzen Welt die Messianität Jesu, wie Kaiphas ebenso unfreiwillig das Geheimniss seines Sühnetodes verkündigt hatte 11 50 (O. Htzm 107). Uebrigens erzählt Josephus häufig von lateinisch-griechischen Edicten der Römer. Dass die Juden, die Bitterkeit der Inschrift empfindend, 21 den Statthalter mit neuen Zudringlichkeiten behelligen, entspricht dem seit 18 30 eingenommenen Standpunkt des Trotzes; Mc 15 32 = Mt 27 42 verhöhnen sie freilich gegentheils ihrerseits den Gekreuzigten gerade unter dem offiziellen Titel eines Judenkönigs. Die gemessene Ablehnung des Widerrufs 22, wo γέγραφα das Abgeschlossene der Handlung bezeichnet, stellt ebenso sehr der Christenheit, wie des Pilatus Rache dar. Mit οὖν 23 knüpft Joh wieder an 18 an, um das Bild Mc 15 21 = Mt 27 35 = Lc 23 34 in detaillirter Ausmalung zu reproduciren. Die ἱμάτια sind die Oberkleider, welche man, wo sie die Bewegung hemmten, ablegen konnte 13 4 12. Dagegen war der χιτών (s. zu Mt 5 40) *ohne Naht, von den oberen Theilen an gewebt ganz durch,* also ein vornehmes Kleid, wie der Hohepriester es trug, Jos. Ant. III 7 4; dasselbe erscheint bei Philo als ein Symbol des Logos, den unzerreiss-

baren Zusammenhang des Weltalls andeutend, De ebrietate 21, De profugis 20; s. zu 21 11. Während also die Kleider unter die 4 Kriegsknechte (vgl. das τετράδιον Act 12 4) vertheilt werden, betrifft hier die synopt. Verlosung nur den Rock, so dass die parallelen Glieder der 24 nach LXX citirten Stelle Ps 22 19 künstlich auf 2 Facta vertheilt sind: ein ähnlicher Fall der Entstellung des Antitypus dem Buchstaben des Typus zu Gunsten, wie Mt 21 2. Mit der Schlussformel οἱ μὲν οὖν κτλ. endigt die Soldatenscene, zu deren Rohheit das 25 mit δέ Eingeführte einen sprechenden Contrast bildet. Während nämlich Mc 15 40 = Mt 27 55 die Weiber nur von ferne stehen, treten sie hier unter das Kreuz. Die Schwester der Mutter Jesu könnte durch die als Apposition folgenden Worte mit der „Mutter des kleinen Jakobus“ identificirt erscheinen, so dass Klopas = Alphäus, der Mt 10 3 = Mc 3 18 genannte Vater des 2. Jakobus im Apostelkatalog, wäre. Weil aber 2 Schwestern nicht denselben Namen führen, suchte man die ungenannte Schwester der Mutter Jesu lieber in Salome, in welchem Falle statt des 2. Jakobus vielmehr der 1. und sein Bruder Johannes als Jesu Vettern erschienen (Mr-Ws). Da aber der Anfang εἱστήκεισαν δέ auf Lc 23 49 weist, wo οἱ γνωστοὶ αὐτῷ auf Mutter und Schwester derselben führen mochten, so dürfte unter der letzteren auch die Lc 24 10 an Stelle der Salome getretene Johanna verstanden, dagegen die Anwesenheit der leiblichen Mutter des Lieblingsjüngers, wenigstens falls dieser der Zebedaide Johannes sein sollte, durch 27 ausgeschlossen sein. Sofern endlich die Aneinanderreihung von 4 Frauen ein καί vor Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ, ihre paarweise Verbindung eine Auseinandersetzung der Paare durch τέ erfordern würde, scheint vielmehr dieselbe Maria zunächst nach ihrem Verhältniss zur Mutter Jesu, dann als Weib des Klopas charakterisirt zu sein, unter welchem vielleicht Kleopas Lc 24 18 (Ew), wahrscheinlicher der von Hegesipp bei Euseb. KG III 11 32 1—4 6 IV 22 4 erwähnte Bruder des Joseph gemeint ist, also der Oheim Jesu und Vater jenes Symeon, welcher nach Hegesipp bei Euseb. KG III 32 6 als Nachfolger des Jakobus des Gerechten der Gemeinde in Jerusalem bis etwa 107 vorstand. Dann müsste freilich ἀδελφή Schwägerin heissen (gewöhnl. Ausl.), was nicht nachweisbar ist. Als letzte Möglichkeit bliebe noch die Uebers. Stiefschwester übrig, in welchem Falle, wenn man die Mutter Jesu zur Tochter des Klopas macht, nur 2 Frauen gemeint, beide aber auch wirklich genannt wären (Schwalb 472. O. Htzm 299 f). Es folgt der Abschied von Familie und Jüngerschaft: ein Vermächtniss 26 an die Mutter, die wie 2 4 γύναι angeredet, und 27 an den Lieblingsjünger, welcher mit der Fürsorge für sie betraut wird und dieselbe sofort εἰς τὰ ἴδια (s. zu 16 32) aufnimmt.

Diese mit dem Abschied von Mutter und Jünger verbundene Sorge für die innige Verbindung derer, welche er in der Welt zurücklässt, ist zugleich eindringendster Commentar zu 17 11. Aber die Snptkr wissen nichts von der Mutter Jesu in seiner Begleitung; erst Act 1 14 erscheint sie in Jerusalem, und zwar in Gesellschaft ihrer übrigen Söhne, also nicht in neuer Familie. Indessen repräsentirt sie schon 2 1—11 die Theokratie (S. 57), speziell, nachdem sie 2 5 auf allen eigenen Willen Verzicht geleistet, das treu gebliebene Israel. In dieser Eigenschaft wird sie hier dem Lieblingsjünger in Pflege gegeben (vgl. Lucian, Toxaris 22 ἀπολείπω Ἀρεταίῳ τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν) und dadurch zugleich letzterem seine hervorragende Bedeutung auch für die Zeit nach dem Abscheiden des Meisters gesichert. Auch hier also wie Mc 3 34 ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου wird die Geistesverwandtschaft der Brüderschaft nach dem Fleische gegenübergestellt (s. zu 2 4) und vorgezogen; der letzteren entstammen die δεσπόσυνοι Jakobus und Symeon, die erstere ist vertreten durch

den Jünger wie er sein soll, so dass die Versuchung nahe liegt, auch das Räthsel der 3 Marien 25 auf allegorischem Wege zu lösen: die Gemeinde der Treuen in Israel zu Füssen des Kreuzes.

Dieselbe Höhe des Bewusstseins, auf welcher Jesus 13 1 das Leiden antrat, erscheint nach dem ähnlich gebildeten Satze 28 auch am Schlusse desselben gewahrt. Darum ist ἵνα wohl, wie dort und gewöhnlich, von dem mit ὅτι eingeleiteten Satze abhängig zu denken. *Alles ist geschehen* (τετέλ. = peractum est), was geschehen musste, *um die Schrift zu vollenden.* Doch steht wenigstens 14 31 ἵνα dem Satze, zu welchem es gehört, nachdrucksvoll voran (griech. Ausl.). Dann dürstet, um jeden Schein einer eigentlichen Passion zu beseitigen, der sterbende Jesus nur zu dem Zwecke, damit auf solche Weise Ps 69 22 erfüllt werde. Nun wird diese Stelle zwar Mt 27 34, nicht aber hier citirt, und τελειοῦν ist nicht ohne Weiteres = πληροῦν, sondern bedeutet die abschliessliche Erfüllung des gesammten Schriftinhaltes (Cr 836), kann also nicht wohl auf eine einzelne Stelle gehen (Kl), es müsste denn etwa andeuten wollen, dass es sich gerade um Erfüllung eines letzten, noch ausstehenden Restes handelt (O. Htzm 23 300). Jedenfalls bietet Joh diesen Ersatz für die ausgelassenen Kreuzesworte bei Mt und Mc nicht bloss, sondern auch bei Lc, indem er den Jammerschrei, auf welchen auch Mt 27 48 = Mc 15 36 (Lc 23 36) die Soldaten mit einer Tränkung antworten, als Durstruf deutet (Km III 431). Daher auch 29 sofort *ein Schwamm* mit der, in einem bereit stehenden (ἔκειτο wie 2 6) Gefäss enthaltenen, posca gefüllt und ihm auf der Spitze eines Hyssopus dargereicht wird. Bei der Niedrigkeit der Kreuze reichte ein solcher Besen, der kaum eine halbe Meterhöhe betrug, vollkommen hin; nebenher erinnert er an die entsündigende Function des Ysop Ex 12 22 Lev 14 4 6 49 51 52 Num 19 6 Ps 51 9 Hbr 9 19 Barn. 8 1 6. Das ὅτε οὖν 30 führt auf den Gedanken, dass Jesus in diesem Trank (vgl. 18 11) eine letzte Erfüllung der Schrift im Sinne von 28 sah, wie auch nach 13 18 15 25 17 12 19 36 das Siegeswort τετέλεσται kaum anders als so verstanden werden kann. Andererseits führt der Rückblick auf πάντα τετέλεσται 28 auf ein Vollendetsein des göttlichen Rathes, womit zugleich die Vollendung seines eigenen Lebenswerkes, seiner persönlichen Lebensentwickelung gegeben ist. Das Mc 15 37 entsprechende παρέδ. τὸ πν. ist nach Lc 23 46 gebildet.

Im Allgemeinen ist der johann. Todesbericht darauf angelegt, die dunkeln Schatten der synopt. Erzählung durch kräftigere Behandlung der sie durchstrahlenden Lichtblicke zu zertheilen. Da nach 8 28 am Kreuze die Erhöhung beginnt, welche auch die Juden als solche erkennen sollen, kommt hier der triumphirende Hohn der Feinde, das Sicherste, was die Snptkr bieten, in Wegfall, wogegen an die Stelle des in der Synopse bezeugten lauten Schmerzschreies der Todesqual (s. zu 16 32) erhabene Schlussrufe, im Vollbesitze geistiger Klarheit und Freiheit gesprochene Worte des Triumphes treten. Die bis in's Kleine und Kleinliche gehende Sorgfalt, womit der typologische Gesichtspunkt gegenüber dem AT durchgeführt wird 24 28 (vgl. auch v. 36 37), weist nicht minder auf theologische Reflexion, wie der auch hier wieder alles Einzelne beherrschende Gesichtspunkt 10 18: alles Leiden ist für den Logos-Christus Handlung. Daher das letzte Wort παρέδωκεν auch den letzten Athemzug zur sittlichen That macht.

Das Wunder des Todes. 19 31—37. Mit οὖν 31 kehrt die Erzählung zu den Juden v. 20—22 zurück, wie v. 23 die Soldatenscene wieder aufgenommen war (Ws). Während die Römer die Leichname der Gekreuzigten den Hunden und Vögeln zum Raub liessen, sollten dieselben nach jüd. Sitte Dtn 21 23 nicht

über Nacht am Holze hängen bleiben. Aber gerade darauf nehmen weder die Snptkr, noch der 4. Evglst Bezug. Hier wie dort kommt vielmehr nur die Rücksicht auf den mit Sonnenuntergang eintretenden Sabbat in Betracht, welcher bei Joh überdies auch noch zugleich 1. Festtag, 15. Nisan, also ein potenzirter Sabbat war Lev 23 7—15. Um dieses Fest vor Verunreinigung zu schützen, tritt die σκελοκοπία ein: kein Gnadenstoss, sondern eine selbständige Art der Hinrichtung, in welche diesmal (vgl. Fulda, Das Kreuz 167 f) die Kreuzigung, um, wie beim Rädern, durch Zerschmettern der Beinknochen den Tod zu beschleunigen, verwandelt wurde: aus crux wird crurifragium. Da die Wachthabenden mit den dazu erforderlichen eisernen Keulen nicht versehen waren, sind es ohne Zweifel neue Soldaten, welche 32 an beiden Seiten der Kreuzgruppe anfingen, so dass sie an Jesus zuletzt kamen, bei welchem sie 33 wegen bereits eingetretenen Todes ihre Arbeit überflüssig fanden. Der Lanzenstich 34 soll also nur den Tod unzweideutig feststellen, bzw. endgültig herbeiführen, falls er etwa noch nicht eingetreten wäre.

Die ganze Scene stimmt nicht zu dem synopt. Bericht, demzufolge der Centurio den Todesmoment mit Sicherheit und Staunen wahrgenommen Mc 15 39 = Mt 27 54 und dem Pilatus darüber Bericht erstattet hat Mc 15 44 45. Um so ersichtlicher ist der enge Zusammenhang dieses Zeichens mit den Schrifterfüllungen 36 37. Nur weil die σκελοκοπία unterblieb, konnte der Lanzenstich erfolgen mit seinem wunderbaren Effect: negatives und positives Moment einer und derselben göttlichen Zeichensprache beim Tode Jesu. Nicht also soll etwa dem Doketismus gegenüber die Menschheit Jesu gewährleistet sein. Dazu hätte das Blut genügt, welches den Leichen bei einem Stich in die Herzgegend wenigstens so lange entfliesst, als sie noch nicht ganz erstarrt sind, jenes sich noch nicht zersetzt hat. Nur wenn ausserdem auch gerade das Perikardium getroffen worden wäre, hätte mit dem Blut auch Wasser vermischt sein können. Hier aber fliessen beide Stoffe offenbar unterscheidbar, also getrennt aus, als gälte es, die Uebermenschlichkeit dessen, den der Stich verwundet hatte, experimentell festzustellen. Als fabelhaftes Wunderblut, „wie es fliesset seligen Göttern“, rückt es schon Celsus den Christen auf (Orig. Cels. 2 36), und bei seinem Zeitgenossen Apolinaris von Hierapolis ist Christus ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (Chron. pasch. ed. Dind. I 13). Aus dem Leibe fliessendes Wasser stellt auch 7 38 39 den in Action tretenden Geist dar (Br 217 f. Str 594. Pfl 765 f); auf reinigende Folgen des Erlösungstodes weisen Stellen wie I Joh 1 7 2 2 3 5 (Schlt 158) und Apk 1 5 (Vkm 604), auf das Geheimniss der Zweiheit „Blut und Wasser“ der Commentar I Joh 5 6—8 hin. Der Evglst sieht darin Symbole der Erlöserthätigkeit, insonderheit der durch den Tod bedingten Mittheilung des Geistes, und „bei seiner Art, Eines im Anderen, die Idee in verschiedenen Reflexen zu sehen“ (Str 595), auch der beiden christl. Mysterien. In der That erinnert das Blut Christi an Joh 6 53—56, als an die einzige Stelle des 4. Evglms, da nochmals von ihm die Rede ist, und damit auch an das hl. Abendmahl, und ist das Wasser 3 5 Zeichen der Taufe (patristische Ausl.). So allein kommt in die Stelle Gleichartigkeit der Beziehung. Nur durch Voranstellung des Blutes ist dieselbe einigermaassen verdunkelt; dafür aber gehört eben das Blut unter allen Umständen zum Tode, wogegen das, durch keinerlei medicinische Hülfsconstructionen ermöglichte, Wasser als Steigerung und Siegel des Wunders hinzutritt (O. Htzm 108); wo dagegen die Anknüpfung an den Todesbericht wegfällt, da findet sich I Joh 5 6 die logische Ordnung Wasser und Blut. Ebendaselbst erscheint aber auch Beides als Zeichen und Träger für das fortdauernde Wirken des kraft seines Todes lebenden und heilschaffenden Christus.

Nur für dieses Wunder beruft sich der Evglst 35 auf einen Augenzeugen, nach herkömmlicher Ausl. den eben als allein beim Kreuze befindlich erwähnten Lieblingsjünger, welcher, als ἐκεῖνος bezeichnet, zwar zur Noth wegen 9 37 mit

dem Evglsten identisch sein könnte, angemessener freilich, zwar nicht auf den himmlischen Zeugen, welcher I Joh 2 6 3 5 7 16 4 17 ἐκεῖνος heisst (Zahn ZWL 1888. 594f), wohl aber auf den zuvor mit ὁ ἑωρακώς angedeuteten Dritten bezogen wird, über dessen Zeugniss hier Bericht erstattet wird (Wzs 516 529). Dies um so mehr, als der Evglst nicht die Waffe 5 31 8 13 gegen sich wird gekehrt sehen wollen, auch 1 14 16 vielmehr sich und seine Leser in der 1. Person Plur. zusammengefasst hat (O. Htzm 158 165f 300f). Unter dem Schutze eigener Autorität steht naturgemäss seine ganze Erzählung gleichmässig, während hier ausnahmsweise für ein einzelnes Factum das Zeugniss eines Dritten angerufen wird, welcher aber zugleich in der Lage erscheint, sein in der Vergangenheit abgelegtes Zeugniss (μεμαρτ. wie 1 34) noch jetzt, vielleicht als Verklärter, wie 1 15 der Täufer, aufrecht zu erhalten (οἶδεν, λέγει). Naturgemäss gilt dieses Zeugniss in 1. Linie dem unmittelbar zuvor berichteten Ausfliessen des humor miraculosus (Mr); nur auf dem Umwege über 36 37 ist auch Beziehung auf die dazu führenden Vorgänge 33 34 abzuleiten (Kl). Das nachdrucksvoll vorangestellte ἀληθινή besagt, dass man auf ein pneumatisches Verständniss rechnet, wie solches oben gegeben wurde. Der Absichtssatz ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε (vgl. 20 31) hängt, wenn καὶ ἀληθ. κτλ. parenthesirt werden darf, von μεμαρτ., andernfalls direct von λέγει ab. In letzterem wird noch bemerklicher, dass der Sprechende, dem die Leser in καὶ ὑμεῖς entgegentreten, das Sehen und Zeugen seines Gewährsmannes wie sein eigenes betrachtet (Pfl 785), wie auch nach I Kor 2 11 Einer leichter sein eigenes, als eines Fremden Wahrheitsbewusstsein zu bezeugen vermag. Es gehört das eben zu der in den „Selbstzeugnissen" liegenden Methode (s. Einl. II 4). Das γάρ 36 bezieht sich rückwärts auf die an die Leser gestellte Zumuthung zu glauben. Und zwar liegt der Hauptnachdruck auf der Unterlassung des Knochenbruches, wodurch Christus von Gott selbst als Passalamm gekennzeichnet wurde. Nur wo man diesem typologischen Gesichtspunkt, um desswillen, damit Jesus gleichzeitig mit der Schlachtung der Osterlämmer sterbe, Tag und Stunde der Hinrichtung Veränderung erfahren hatten, grundsätzlich aus dem Wege geht, kann man statt Ex 12 46 Num 9 12 vielmehr Ps 34 21 citirt finden. Ebenso schlägt auch der als Ersatz des crurifragium auftretende Lanzenstich 37 sofort zur Erfüllung einer Schriftstelle aus, nämlich des auch Apk 1 7 Mt 24 30 messianisch gedeuteten, aber zugleich in Beziehung auf die erst noch bevorstehende Parusie gesetzten, Wortes Sach 12 10. Als Subject zu ὄψονται, welches im Grundtext Ausdruck sehnsüchtigen und reumüthigen Verlangens ist, gelten nicht sowohl die röm. Soldaten, als vielmehr die Juden, weil intellectuelle Urheber des Mordes v. 16. *Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben* (Lth): so wenn εἰς ὅν mit ἐξεκ. verbunden wird, was mit Beziehung auf den wunderbaren Erfolg des Stechens 34 gesagt wäre (Br 219).

Allerdings wird sonst in LXX und NT ἐκκεντεῖν nur mit Acc. verbunden; so auch Barn. 7 9, Justin. Dial. 64 118. Dennoch muss Justin, welcher Apol. I 52 die Stelle übereinstimmend mit Joh gibt, dagegen hinter ὄψεται ὁ λαὸς ὑμῶν Dial. 14 καὶ γνωριεῖ, statt ὄψεσθε Dial. 32 ἐπιγνώσεσθε schreibt, sie in obiger Weise verstanden haben. Anderenfalls wäre zu übersetzen: sie werden auf den hinblicken, welchen sie zerstochen haben. Letzteres war allerdings auch schon durch Annagelung der Hände und Füsse geschehen, und möglicher Weise ist Apk 1 7 nichts Anderes als dies gemeint. Nur auf dem Umwege über diese Stelle scheint sich die unsrige mit dem Grundtexte im Gegensatze zu LXX zu berühren, wo דָּקָרוּ mit κατωρχήσαντο = insultaverunt übersetzt ist (Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 531—33, doch vgl. Hatch,

Biblical Greek 213). Entweder hat der 4. Evglst das apokalyptische Bild zu einer wirklichen und selbständigen Handlung erhoben und sich dafür vielleicht 35 auf das Zeugniss des Joh in seiner Eigenschaft als Apokalyptiker berufen (Pfl 738 384 f), oder die Durchstechung beruht auf einer besonderen Tradition, welche dann beiden johann. Schriftstellern gemeinsam, möglicher Weise aber Mt 27 49 zu Hause wäre. Ist hier der Lanzenstich textkritisch festzustellen, so könnte sogar die ganze Anrufung eines Zeugen auf den 1. Evglsten oder auf dessen vorausgesetzten Gewährsmann bezogen werden. So unklar die Sache bleibt, so wunderlich nach unserem Geschmacke überhaupt diese am Leichnam Jesu wahrzunehmende Zeichensprache erscheinen mag, von um so grösserer Bedeutung war eine derartige Zusammenschau at. und nt. Geschichte für denjenigen, der auf dem I Kor 5 7 gebahnten Wege die eingetretene Verdrängung des Typus durch den Antitypus nachzuweisen gedachte. Der Einprägung dieses Hauptlehrpunktes gilt der detaillirte Nachweis der Schrifterfüllung.

Jesu Begräbniss. 19 38—42. Joseph heisst 38 κεκρυμμένος, nicht wegen seiner Lebensweise, sondern mit Bezug auf seine Jüngerschaft; das Motiv διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. war 12 42 im Voraus erklärt; doch s. zu Mt 27 57. Unter den 70 Jüngern darf man ihn keinesfalls suchen. Das nach Mc 15 46 = Lc 23 53 καθελών zu verstehende ἄρῃ stösst sich mit dem ἀρθῶσιν der Neuerung v. 31, die jetzt erst gegebene Erlaubniss mit dem früheren und doch jedenfalls vollzogenen Befehl (Schlt 339): die Harmonistik schlägt daher vor, αἴρειν dort = abnehmen, hier = wegnehmen zu fassen. Uebrigens wäre statt des Singulars nach ℵ und Cod. it zu lesen ἦλθον und ἦραν: Joseph und seine Leute. Jedenfalls erscheint 39 als Seitenstück zum synopt. Joseph noch der johann. *Nikodemus, welcher das erstemal des Nachts zu ihm gekommen war* 3 2, also seine Besuche später wiederholt hatte. Er bringt *eine Mischung* (aber statt μίγμα haben ℵB ἕλιγμα = volumen) von Myrrhenharz und Aloeholz: beide Einbalsamirungsingredienzien sind pulverisirt zu denken. Die grosse Masse von 100 Pfund entspricht der Ueberschwenglichkeit der Verehrung, als deren Ausdruck sie dienen soll. Uebrigens bedurfte man vieler solcher Stoffe, wenn der Leichnam 40 ganz in ὀθόνια (= *Binden*, diese hier statt σινδών Mc 15 46 = Mt 27 59; die Harmonisten wissen, dass jene aus dieser gefertigt waren) gehüllt, die energischen Arome überall zwischen die Binden gelegt, ja vielleicht dem Leichnam nach II Chr 16 14 ein Lager daraus bereitet werden sollte. Jedenfalls wird ausdrücklich auf die jüd. Weise der Leichenbehandlung gewiesen im Gegensatze zu der ägyptischen, wo Eingeweide und Gehirn herausgenommen wurden. Das Uebrige 41 ist nach Mt 27 60 = Lc 23 53 erzählt. Zu lesen ist wohl ἦν τεθειμένος mit ℵB gegen rec. AL ἐτέθη. Ein entfernteres Grab zu suchen gestattete 42 die Nähe des Sabbats nicht; Eile war geboten.

Auch der 4. Evglst sieht sonach in der erzählten Bestattung etwas Provisorisches und knüpft in dieser Beziehung an Mc 16 1 2 = Lc 23 56 24 1 an, wornach die Salbung erst am Tage nach dem Sabbat nachgeholt werden sollte. Während sie aber diesen Evglsten zufolge (Mt weiss von einer Salbung überhaupt nichts) nur beabsichtigt war, und zwar von Seiten der Frauen, welche der Bestattung beigewohnt hatten, wird sie hier wirklich ausgeführt, und zwar 1) von den bestattenden Personen selbst (unausgleichbarer Widerspruch mit den Snptkrn) und 2) mit 100fach vergrössertem Vorrath im Vergleich mit der 12 3 proleptisch verwandten und 12 7 vielleicht für den hier erwähnten Gebrauch bestimmten Masse. Jedenfalls schliesst Joh mit einer überaus kostbaren Todtenfeier die irdische Geschichte des Sohnes Gottes würdig ab und lässt ihm eine Ehrenrettung von Seiten der in jedem Sinne Vornehmsten unter den Juden zu Theil werden.

Der Auferstandene und Maria Magdalena. 20 1—18. Die Bestimmung des Tages 1 entspricht der Angabe Mc 16 2 ebenso, wie ihr die der Stunde widerspricht; aber die eigentliche Parallele ist Lc 24 1. Die Magdalenerin kommt allein *zum* (εἰς wie 3 und 11 38) *Grab* (ohne hineinzutreten), spricht aber 2 οἴδαμεν aus dem Bewusstsein der synopt. Mehrheit Mc 16 1 = Mt 28 1 = Lc 24 10 heraus, ist also vor dem Ereigniss Mc 16 5—8 weggeeilt. Ihr ἦραν erinnert an den λίθος ἠρμένος, wie es den aus der Wahrnehmung dieses letzteren gezogenen Schluss darstellt; übrigens ist der Stein wie Lc 24 2 nur aus Mc 15 46 vorausgesetzt. Die Frauen haben aus der Oeffnung der Gruft die Entfernung des Leichnams geschlossen, befürchten vielleicht, frevelnde Hände hätten ihn herausgenommen und an einen unreinen Ort geworfen; s. zu 7 15. Das Imperfect ἤρχοντο 3 steht wie 4 30 6 17; im Uebrigen entspricht Lc 24 12 24. Der Jugendlichere besiegt zwar 4 in der Concurrenz den Aelteren, lässt sich aber 5 durch natürliches Grauen vom Eintritt in die Gruft zurückhalten, beugt nur den Kopf durch den niederen Eingang. Der Aeltere und Kühnere 6 geht hinein. Beide sehen die ὀθόνια 19 40, aber der Eine flüchtig (βλέπει), der Andere genau (θεωρεῖ); dazu auch 7 *das Schweisstuch* (11 44 Lc 19 20), das wenigstens Pt sieht *abgesondert* von den Binden (χωρίς adverbiell = separatim) *zusammengewickelt auf eine Stelle hin* (ἐντυλίσσειν schliesst den Begriff der Bewegung ein): also war kein hastiger Leichenraub geschehen; die betreffenden Vorgänge hatten sich in Ruhe und Ordnung vollzogen. Der *andere Jünger* erscheint 8 irgendwie als Gewährsmann für die Berichterstattung, da nur er selbst um den Eindruck wissen konnte, welchen der Anblick, den das leere Grab bot, auf ihn gemacht hatte: nämlich er *ward gläubig* an die Auferstehung, gewinnt dadurch dem Pt wieder den Vorrang ab. Eines solchen Erfahrungsbeweises aber bedurften die Jünger, weil 9 sie (auch Pt wird jetzt als überzeugt vorausgesetzt) *die Schrift noch nicht* darauf hin *kannten* (ᾔδεισαν hellenistisch für ᾔδεσαν), *dass er* göttlicher Bestimmung gemäss *von den Todten auferstehen müsse.* Hätten sie den Inhalt der zu Lc 24 27 aufgeführten Stellen richtig erfasst gehabt, so hätte es keines leeren Grabes bedurft, um sie zu der Ueberzeugung zu bringen, dass eine Persönlichkeit wie Jesus unwiderruflich dem ewigen Leben angehöre (SCHLT 179). Demnach kann Jesus seine Auferstehung nur in allgemeinen Ausdrücken und dunkeln Bildern wie 2 19 10 18 vorhergesagt haben, während auch Lc 24 26 27 32 44—47 vorausgesetzt ist, dass die Mysterien der Schrift erst von dem Auferstandenen der Gemeinde erschlossen werden. Wie Lc 24 12 steht 10 πρὸς αὐτούς = chez eux. Maria 11 ist den Jüngern langsam gefolgt und bleibt, von der Hoffnung derselben unberührt, *am Grabe weinend* zurück, in Schmerz versunken das Gesicht in die Oeffnung des Grabes neigend. Nur Reminiscenz an Lc 24 4 (gegen Mc 16 5) ist es, wenn sie 12 *zwei Engel in weissen* Gewändern erblickt. Die Jünger haben davon nichts gesehen. Aber Engelerscheinungen theilen sich nur dem mit, welchem sie gelten, gehören durchaus seinem individuellen Geistesleben an (so hier selbst GEBHARDT, Die Auferstehung Christi 66). Da sie 13 die Worte 2 wiederholt, kann sie weder Mc 16 6, noch Mt 28 9 10 erlebt haben. Jetzt rauscht es hinter ihr und sie wendet sich. Daran, dass sie den Herrn 14 nicht sofort erkennt, kann ihre Hoffnungslosigkeit, ihr trüb geweintes Auge u. s. w. Schuld sein, vorher aber noch die vorschwebende Stelle Lc 24 16. An Jesu „verklärter Leiblichkeit“ kann es nicht liegen, denn sie hält ihn 15 für den *Gärtner;* nur

den kann sie an diesem Ort und zu dieser Stunde in dem Unbekannten vermuthen. Nur dieser hat auch hier zu befehlen, wird also angeredet: *Herr!* Vielleicht hat er *ihn* (vorausgesetzt ist, dass auch der Gärtner nur an den hier Bestatteten denken kann) aus dem Grabe des Gartenbesitzers, wohin er nicht gehörte, herausgenommen. Sie will ihn in diesem Falle anderswo bestatten. Ohne Antwort geblieben, hatte sie sich wieder zu dem Grabe hingewendet. Daher 16 στραφεῖσα; über das richtig übersetzte *Rabbuni* s. zu Mc 10 51. Im Moment der Ueberraschung verlegt sie in diesen Ausdruck ihre ganze Empfindung. Das heimische Idiom aber, in welchem der ἀναγνωρισμός zum Ausdruck kommt, hat schon Jesus angeschlagen mit dem vielsagenden, eine ganze Vergangenheit wieder belebenden, Μαριάμ. Das berühmte Noli me tangere 17 ist jedenfalls johann. Form und Correctur von Mt 28 9 αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ (Hgf, Evglien 317; ZwTh 1868, 436; Einl. 716. Str 606); daher auch der gegensätzliche Fortgang, wie Mt 28 10 ὑπάγετε, ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου, s. zu Mt 28 10. An sich ist somit μή μου ἅπτου nur negative Voraussetzung zu πορεύου δέ. Gleichwohl wird es davon getrennt durch den, die Abwehr isolirenden und motivirenden, Satz οὔπω κτλ.: es fehlt mir noch etwas zur vollkommenen, himmlischen Lebensform (O. Htzm 31 68 302). Da später Thomas v. 27 ihn berühren darf, ist vorausgesetzt, dass erst die Auffahrt seine Leiblichkeit zu voller Erscheinungsfähigkeit und neuer Wesenhaftigkeit bringt (Wzs, ApZt 9). Allerdings steht ἅπτεσθαί τινος im NT nie = κρατεῖν τινα, sondern heisst berühren, anfassen, namentlich Lc 6 19 8 44—47 zum Zwecke, eine Heilswirkung zu erfahren. Die besondere Heilswirkung, welche aber vom Erhöhten ausgeht, ist die Gabe des hl. Geistes. Diese ertheilt Christus v. 22 den Jüngern, nachdem er zuvor die Auffahrt zum Vater vollendet hat, Act 2 33. Da nun die durch Berührung festgestellte Identität des erhöhten mit dem einst irdischen Christus bei Thomas v. 28 das Bekenntniss zu seiner Gottheit zur Folge hat, wird auch von Seiten der Magdalenerin das ἅπτεσθαι einem gleichen Ziele zustreben, so dass also die προσκύνησις der Frauen Mt 28 9 als noch einen Moment zu früh gekommen bezeichnet wird. Das Künstliche dieser Erklärung wird den nicht beirren, der erwägt, wie der ganze Begründungssatz zwischen die beiden eng zusammengehörigen Kehrseiten des Verbots und des Gebots hineingezwängt, seinem Inhalte nach aber bereits der Botschaft angehörig erscheint, welche Maria ausrichten soll. Indem nämlich das in ἀναβαίνω vorausgesetzte οὔπω ἀναβέβηκα herausgelöst, antecipirt und verselbständigt wurde, tritt an die Stelle des einfachen Gedankens „du musst weiter“ der complicirtere „nicht bloss du, sondern auch ich muss weiter“; eben dadurch erhält das μή μου ἅπτου ausser seinem contextmässigen Sinn „halte dich nicht auf“ auch noch den, aus einer isolirenden Betrachtung resultirenden, gezwungenen Sinn „halte mich nicht auf“. Also Christus muss zum Vater, Magdalena zu den Jüngern, um ihnen zu sagen, dass jetzt eben in Erfüllung gehe, was er ihnen schon längst und oft als Erfolg seines Todes angegeben hatte 7 33 13 1 3 14 4 28 16 5 17 28 17 13. Er sagt nicht „zu unserem Gott und Vater“, sondern *zu meinem und zu eurem,* weil erst nachdem und dadurch dass er selbst Weg zum Vater geworden ist 14 6, nunmehr auch den Jüngern dasselbe ὑπάγειν offen steht 12 26 13 36 17 24 (Ws); die gleichlautenden Ausdrücke werden auseinandergehalten, um diesen Unterschied anzudeuten. Immerhin ist Maria's Herz in Folge dieser letzten Wendung wieder

gestillt. Sie vollzieht 18 den Auftrag, und erst von ihr erfahren die Jünger die Thatsache, an welche sie aber theilweise schon zuvor gläubig geworden waren: Erneuerung und Correctur von Lc 24 9—11.

Der Auferstehungsbericht theilt sich in 2 Hälften, deren jede in 2 Auftritte zerfällt, die sich wie negative und positive Kehrseiten verhalten. So hier das leere Grab 1—10 und die Erscheinung 11—18, beides zusammen der synopt. Frauenbotschaft, zumal in der Gestalt Mt 28 1—10, entsprechend (Str 604). Die „unendlich zarte Schilderung" (Hsr IV 441) belässt zwar dem weiblichen Theil der Christusgemeinde, wie die von allen Snptkrn übereinstimmend genannte Magdalenerin sie vertritt, die Ehre der ersten Schau des Auferstandenen nach Mt 28 9 10. Dagegen wird 6 8 nicht bloss das Betreten des Grabes von den Weibern Mc 16 5 = Lc 24 3 auf Pt und den Lieblingsjünger übertragen, sondern auch der Glaube an die Auferstehung, der sich Mc 16 6 = Lc 24 5 6 auf Grund einer Engelbotschaft zuerst bei jenen einstellt, gewinnt schon vor der Meldung der Magdalenerin als eigene Geistesthat des Lieblingsjüngers Gestalt, und zwar so, dass derselbe dieses Ziel wie in einer Art Wettlauf mit Pt erreicht (s. zu 4), von diesem freilich auch gleich wieder eingeholt wird (s. zu 9). Als lediglich geschichtlicher Erinnerung (Ws) ist der so ausführlichen Darstellung des Ganges beider Hauptjünger zum Grabe schwerlich ein rechter Sinn abzugewinnen; vielmehr muss Pt hier den I Kor 15 5 bezeugten Vorzug mit einem Anderen theilen (Wzs 514). Eher liesse sich der Art, wie der Befund des Grabes beschrieben wird, ein erinnerungsmässiges Gepräge zuschreiben (s. zu 7). Auf alle Fälle soll das Veranschaulichungsmaterial für die Glaubenswahrheit geboten werden, dass Christus über einen selbständigen Lebensgehalt verfügt 5 26 11 25, aus dessen Fülle er auch nach dem sinnlichen Absterben sofort neues Dasein schöpft 10 18.

Der Auferstandene und die Jünger. 20 19—29. Schon um der Wiederholung 26 willen, wo διὰ τὸν φόβ. τ. Ἰουδ. fehlt, können 19 die verschlossenen Thüren nicht etwa bloss die ängstliche Seelenverfassung der Jünger Lc 24 37 beschreiben wollen, sondern dienen dazu, das überraschende Kommen und plötzliche Dastehen des Auferstandenen als ein durchaus Wunderbares vorstellig zu machen; Grundlage ist Lc 24 36 αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν und entsprechende Kehrseite dazu Lc 24 31 ἄφαντος ἐγένετο. Die lutherische Ubiquität kommt dem vorausgesetzten Thatbestand wohl noch näher, als die calvinische Annahme einer wunderbaren Oeffnung der Thüren nach Muster von Act 12 10 16 26. Nach dem Friedensgrusse (s. zu Lc 24 36) sorgt er 20 selbst für Constatirung seiner Identität, nur dass statt der Füsse Lc 24 40 die Seite gezeigt wird wegen 19 34. Darüber (οὖν) verwandelt sich die Furcht der Jünger in Freude; vgl. formell Mt 2 10, materiell Lc 24 41 ἀπὸ τῆς χαρᾶς. Nach wiederholtem Gruss erfolgt 21 die 17 18 bereits antecipirte, förmliche Aussendung = Mt 28 19 Lc 24 47 Act 1 8. Da in diesem Moment heiliger Geist nach 7 39 16 7 wirklich vorhanden ist, kann ihn 22 Jesus auch sofort mittheilen, wobei der Hauch (an Stelle des brausenden Windes Act 2 2) nach Gen 2 7 als Symbol der belebenden Kraft (O. Htzm 32 303), ja nach Ez 37 5—10 14 geradezu des Geistes Gottes (Aug.) dient; s. zu 9 6. Wie 21 an Stelle von Lc 24 49 und 22 an Stelle von Act 2 2 tritt, so bezieht sich 23 auf Lc 24 47, zugleich das johann. Verständniss der s. g. Schlüsselgewalt darstellend; s. zu Mt 16 19 18 18 Act 5 11. Vermöge ihrer Erleuchtung durch den Geist sollen die Apostel auch befähigt und ermächtigt sein, zu bestimmen, ob jene der Welt anzubietende, übrigens bei Joh nur hier vorkommende (O. Htzm 169 303; ZThK 1891, 424), ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν für das Individuum gelte oder nicht; damit berührt sich allerdings auch die Unterscheidung der lässlichen Sünden und der Todsünden (Ws). Der Ausdruck κρατεῖν = festhalten bleibt im Zusammenhang mit dem Bilde eines Erlasses

der Sündenschuld. Thomas, welcher 24 zufällig nicht dabei gewesen war, will, düsteren (11 16) und schweren (14 5) Sinnes, wie er ist, 25 sinnliche Gewissheit haben, die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ 20 betasten. An Stelle des 2. τύπον ist wohl τόπον (A it pesch gegen BDL) zu lesen. Wie zur Nachfeier des Osterfestes (Hgstb, O. Htzm 152) ist die Jüngergemeinde 26 *abermals* versammelt ἔσω = ἐν οἴκῳ, vgl. Act 1 13 2 1 2. Die 2. Erscheinung Jesu wird mit umständlicher Wiederholung von 19, ebenso 27 die Worte Jesu im Anschlusse an 25 berichtet. *Gläubig* soll Thomas werden, weil er eben durch seine Zweifel in Gefahr stand, seinen Glauben ganz zu verlieren. Aber zur rechten Zeit noch findet er 28 den Rückweg und richtet als Einer, der den Sohn ehrt gleich dem Vater 5 23, an ihn das Bekenntniss: *mein Herr und* (klimaktische Bezeichnung derselben Person, vgl. LXX I Reg 18 39, umgekehrt Ps 35 23) *mein Gott*. Gregorius Bar Hebraeus lässt καὶ ὁ θεός μου aus, während Andere (Theodorus) daraus das Recht ableiten, die ganze Anrede an Gott gerichtet sein zu lassen. Aus 29 ἑώρακας scheint hervorzugehen, dass es zur Ausführung der Aufforderung 27 nicht mehr gekommen ist, bzw. nicht mehr zu kommen brauchte. Das πεπίστευκας ist fragend (Lachmann) zu fassen (s. Einl. III 2), und zwar als Zurechtweisung, wie der Makarismus zeigt. Dieser will aber schwerlich so verstanden sein, dass das Gesehenhaben der Augenzeugen künftighin das eigene Sehen der Gläubigen vertreten solle (gewöhnliche Ausl.), womit ja nicht viel gebessert wäre (Schlt 180f), sondern stellt die innerliche und freiwillige Geistesthat des Glaubens über ein, durch den Augenschein abgenöthigtes, Bekenntniss (Br 228); vgl. I Pt 1 8.

Was in der synopt. Grundlage Lc 24 36—43, die hier auf Schritt und Tritt nachweisbar ist, noch vereinigt erscheint, wird, ähnlich wie im vorhergehenden Falle, in 2 Auftritte zerlegt, in welchen das positive und das negative Moment der Sache sich gegenübertreten. Dort schäumt die Freude, hier kommt der Bodensatz des Zweifels zur Erscheinung (Str 607). Als Vertreter des Zweifels Mc 28 17 Mc 16 13 14 Lc 24 11 41 tritt Thomas auf, so dass statt der elf Lc 24 33 in der ersten Scene nur 10 Jünger versammelt sind; vgl. den Gegensatz zwischen den Erscheinungen vor den „Zwölfen“ und vor „allen Aposteln“ I Kor 15 5 7 (Resch, Agrapha 424). Bei diesem Rückgriff auf den synopt. Bericht versteht es sich lediglich von selbst, dass die den letzteren beherrschenden Unklarheiten und Widersprüche bezüglich der Vorstellung, die man sich von dem Fortleben des vom Tode Erstandenen, seiner Leiblichkeit und ganzen Daseinsweise zu machen hat (s. zu Mc 16 20), hier alle wiederkehren. Man sieht nur, dass der ganz sinnlichen Auffassung des Hebräerevglms (Hier. Cat. 2) gegenüber der johann. Christus wenigstens seit 19 kein Bewohner der Erde mehr, als Verklärter ja auch überdies schon durch die Thatsache der Geistesmittheilung erwiesen ist (etwas anders Schlt 341) und dass andererseits die gnostische Verleugnung aller Leiblichkeit abgelehnt wird (Vkm 635). Mit grösserer Sicherheit lässt sich die Wahrnehmung machen, dass auch diese erzählende Partie die Eigenschaft aller bisher betrachteten theilt, Illustration zu einem Redegehalt zu sein, sofern die Beziehung auf die Abschiedsreden allenthalben durchschlägt (Br 226f. Ew 418). Ganz ebenso äusserlich, wie 17 12 zu 18 9 sich verhält, gehen Reden wie 15 11 16 20 22 24 17 13 in der Freude der Jünger 20, solche wie 14 18 in dem Kommen Jesu 19 26, solche wie 14 27 16 33 in dem Friedensgrusse 19 21 26 in Erfüllung. Da nun aber 15 26 16 7 die Geistesmittheilung den 20 17 noch bevorstehenden Weggang zum Vater voraussetzt, ist die Himmelfahrt (s. zu 3 13 6 62) als zwischen 17 und 19 eingetreten vorgestellt; sie schliesst sich nach einer kurzen Zwischenstation auf Erden sofort an die Auferstehung an (s. zu Lc 24 51). Aber nicht bloss die in Act 40 Tage später verlegte Auffahrt, auch die erst 50 Tage nach Ostern erfolgte Geistesmittheilung, das Pfingstereigniss, schliesst Joh 22 in seine Darstellung des Ostertages ein (Hgf, ZwTh 1868, 437f), um solcher Gestalt auch die Verheissung des Parakleten, insonderheit 15 26 16 7 zur Erfüllung zu bringen. So unterlässt der Evglst überhaupt nichts, um die Jünger

am Schlusse seiner Darstellung als nach allen Seiten befähigte und ausgerüstete Organe des verklärten Meisters darzustellen: eben zu diesem Zwecke zieht er in ein Gesammtbild zusammen, was Entsprechendes die früheren Evglsten zerstreut aufwiesen. Je mehr sich übrigens der Evglst dem Abschlusse seines Werkes nähert, in demselben Maasse erhebt sich seine Darstellung auch wieder zu der Höhe, die sie am Anfang einnahm. Insonderheit kehrt mit dem, in seiner Plerophorie selbst über 6 69 hinausgehenden, Thomasbekenntniss nur aus allem Gewoge dazwischen getretener Vermittelungen der Hauptsatz θεὸς ἦν ὁ λόγος 1 1 wieder. Nachdem so 28 die Identität des himmlischen Logos mit dem im Fleisch erschienenen Christus feierlich ausgesprochen war, wird 29 auch die subjective Kehrseite dazu, der Glaube, in seiner reinsten, aller sinnlichen Vermittelungen sich entschlagenden, Form beschrieben und für die Folgezeit als Postulat festgestellt. Noch Thomas bedurfte eines σημεῖον. Aber der Zeichenglaube hat bei Joh nur vermöge einer Concession an die Schwachheit Geltung (O. Htzm 87 95 99 147 303), wie sich die von ihm erzählten σημεῖα alle auf den Werth eines Veranschaulichungsmateriales beschränken. Aber letzteres taugt auch hier gleichsam nur zum Elementarunterricht. Es hat seine Zeit gehabt. Von jetzt an wird die Sache selbst für sich zeugen I Joh 5 6.

Erster Schluss. 20 30—31. Aus ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ geht hervor, dass der Evglst 30 auf sein ganzes Werk zurückblickt, welches er nach seinem Hauptinhalt als eine Auswahl von σημεῖα charakterisirt; unter diesen sind sonach auch die τεκμήρια der Auferstehung als gleichwerthig mitbegriffen zu denken (O. Htzm 148 303); vgl. 12 37. Mit πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα κτλ. befriedigt Joh die Frage: wo sind denn die synopt. Wunder geblieben? Aber 31 die mitgetheilte Auswahl (dabei ist natürlich an die Erklärung derselben durch beifolgende Reden mitzudenken) genügte, um die Erreichung des Zweckes ἵνα πιστεύητε (אB gegen rec. πιστεύσητε) sicher zu stellen; vgl. 19 35 ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Als Gläubige, in und mit ihrem Glauben (ein doppelter Zweck besteht nur formell) werden sie *ewiges* (nach אC gegen AB) *Leben* haben, wie 6 47. Sonach gehört ἐν τῷ ὀν. αὐτοῦ nicht etwa zu πιστ., sondern zu ἔχητε: in der durch den Namen Jesu als des Gottessohnes bezeichneten Gedankenwelt (O. Htzm 304); s. zu 1 12 und Einl. I 3; Einl. zu Synopt. III 2.

Nachtrag.

Wenn der Schlussstein des Werkes in 20 28 liegt und mit dem, dieses Bekenntniss besiegelnden, Wort 20 29 alle ferneren sichtbaren Erscheinungen Jesu überflüssig gemacht sind, so wird derselbe Verf., welcher hierauf 20 30 31 feierlich von seinem Leser Abschied genommen hat, die vollkommene Harmonie, welche sein Werk damit erreicht hat, schwerlich selbst nachträglich wieder in Frage gestellt und die Klimax der 3 Erscheinungen vor Magdalena, vor 10 und vor 11 Jüngern durch eine solche vor ihrer 7 und die neue Zählung 21 14 zerstört haben. Dazu kommt, dass wir uns 21 1 plötzlich von Jerusalem an den galiläischen See versetzt sehen, womit der lucanische Typus der vorangehenden Auferstehungsbilder mit dem älteren synoptischen Bilde vertauscht wird. Im Uebrigen weist der Anhang allerdings den Geist der johann. Composition auf: formell sofern Cp 21 gleich Cp 20 in 2 Abschnitte 1—14 und 15—23 zerfällt, deren jeder wieder 2 Auftritte unterscheiden lässt; materiell, sofern die Beziehung auf den 3. Evglsten doch wieder durch Erneuerung von Lc 5 1—11 gewahrt erscheint (Weisse II 404, Schkl 328, Str 413 und die Tübinger Schule, während Ws hier zur Abwechslung den Stiel umkehrt). Aber die Sprache weicht doch vielfach von der sonst als johann. erkennbaren ab (Schlt 57), und aus der Analyse des Inhalts ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass erst mit diesem Anhang versehen das Evglm diejenige Form gewonnen hat, in welcher es sich im Abendlande einbürgern und kirchlich werden konnte.

Fischzug und Mahl am galiläischen See. 21 1—14. Während 1
μετὰ ταῦτα wie 5 1 6 1 7 1 steht und πάλιν auf 20 19 26 zurücksieht, ist ἐφανέρωσεν
nicht aus 7 4 zu erklären, sondern bedeutet Heraustreten aus einer unsichtbaren
Daseinsweise in die Sichtbarkeit. Dies geschah *auf folgende Weise,* dass 2
beisammen waren 7 Jünger, von denen die 2 Ungenannten möglicher Weise
einem weiteren Kreise (aber s. zu 6 31 7 3) angehörig sind (Gdt räth auf den
späteren Presbyter Johannes und Aristion). Zunächst sucht der Verf. das im
Evglm vorkommende Apostelpersonal zusammen, lässt dann aber doch Andreas,
Philippus und den anderen Judas weg, um die, zuvor nie genannten, Brüder
Johannes und Jakobus, welche in der Fischzugsgeschichte schon wegen Lc 5 10
nicht fehlen durften, mit ihrer synopt. Bezeichnungsweise einzuführen. Warum
gerade 7, s. zu 13. Als Fischer von Profession und Führer der Apostel hat 3
Pt das Wort. Mit ihm *gingen* die Uebrigen *aus* Kapernaum, um bei Nacht wie
Lc 5 5 ihr Geschäft zu betreiben. Statt πρωίας scil. ὥρας 4 wäre nach 18 28 20 1
πρωΐ zu erwarten. Wie 20 14 ist der Auferstandene nicht sofort zu erkennen, was
weniger am Halbdunkel des Morgens, als an der Veränderung seiner ganzen
Seinsweise liegen muss. Die negative Fassung der Frage 5 ist durch den negativen Inhalt der Antwort bestimmt. Was zum Brod genossen wird, also in
unserem Falle Fische, heisst προσφάγιον oder, weil sie zu diesem Zweck gebraten
wurden, ὀψάριον 9 10 13. Erst wenn 6 *das Netz auf die,* Glück verheissende (Lc 1 11),
rechte Seite ausgeworfen wird, ist ein ergiebiger Fang zu erwarten. *Sie konnten
nicht mehr ziehen,* wie Lc 5 7, *wegen* (ἀπό wie Lc 19 3 Act 22 11) *der Menge
der Fische.* Wie diese nach Mc 1 17 = Mt 4 19 = Lc 5 10 Menschen, so bildet
ihre Menge den reich gesegneten Erfolg der Heidenmission ab, daran 7 der Lieblingsjünger sofort die Nähe des Herrn erkennt, während der rasche Pt über seinen
ὑποδύτης, das Hemd (in diesem Sinne heisst er *nackt,* wie Jes 20 2 3), um anständig vor dem Herrn zu erscheinen, einen ἐπενδύτης (II Kor 5 2 3), eine Art
Blouse anzieht und mit einem Gürtel am Leib zusammenfasst. *Die Anderen
kamen* 8 *mit dem Schiffe* (örtlicher Dativ), *das Netz der Fische* (zu ergänzen
μεστόν) *nachschleifend;* denn sie konnten auch so noch schnell genug nachkommen: daher die Angabe der Entfernung auf *200 Ellen* (über πῆχυς s. zu Mt 6 27
= Lc 12 25) = 96—97 Meter. Es wird nicht angedeutet, wie die Vorbereitungen
zu dem Frühstück 9 getroffen wurden: hat Jesus dafür Sorge getragen, indem
er den Pt damit beauftragte? Aber das unvermittelte Dasein von Brod und
Fischkost (vgl. 6 9) erinnert schon an die Speisung 6 5—11 (Str 413) und ist als
Wunder vorzustellen (griech. Ausl.). Nach 10 reichte das ὀψάριον 9 nicht aus.
Daher 11 *stieg Pt auf* das Schiff *und zog das Netz an's Land.* Zur Erklärung
der, auf keinen Fall absichtslos stehenden, Zahl, hat schon Hier. (in Ez 47 12)
die zoologischen Autoritäten, namentlich die unter Marc Aurel verfasste Halicutica des Oppianus Cilix angerufen, daraus man die Zahl der Fischgattungen
auf 153 berechnen konnte (Köstlin, ThJ 1851, 195. Str 414. Hgf, ZwTh 1868,
446; Einl. 717 f). Ein ähnliches Interesse wies den Verf. von Henoch 3 auf
die Zahl 14, welche noch Geoponica 11 1 als Zahl der immergrünen Bäume gilt.
Folglich vertritt die, die Universalität des apost. Wirkens abbildende, Zahl das
ἐκ παντὸς γένους im Gleichnisse vom Fischnetze Mt 13 47. In der gleichen Richtung weisen z. Th. auch die auf Anlass von Aug. Tract. 122 veranstalteten Experimente mit der Zahl 17 (weil 153 = 1 + 2 u. s. w. + 17); s. Schwalb 486 f.

Wenn nun aber hier im Gegensatze zu Lc 5 6 das Netz nicht zerreisst, so kann darin nur eine Analogie zu dem unzertheilbaren Leibrock 19 24, in beiden Bildern ein allegorischer Hinweis auf die sich consolidirende Kircheneinheit gefunden werden, daher auch die 2 Schiffe Lc 5 7 verschwinden, der ganze Fang vielmehr in Einem Netze an's Land gezogen wird (Pfl 736 742). Eine ehrfurchtsvolle Scheu hält die Jünger immer noch von dem anfangs Unerkannten, wunderbar Erschienenen, irgendwie immer noch Fremdartigen zurück. Daher **12** *wagte* (ἐτόλμα sachlich wie 4 27 16 5, aber der Ausdruck neu) *Keiner ihn zu fragen,* eig. auszukundschaften, sciscitari, *da sie wussten:* εἰδότες, constructio κατὰ σύνεσιν. Obwohl als schon anwesend vorausgesetzt (δεῦτε), tritt Jesus **13** erst an die Stätte des Frühstücks heran. Letzteres ist wohl als stehend genossen zu denken und soll eine Parallele zu dem, in den bisherigen Auferstehungsgeschichten noch nicht angebrachten, Zug Lc 24 30 12 43 bilden (Str 610). Schon damit (s. zu Lc 24 30), sowie in dem erkennbaren Anklang an 6 11 ist diesem 2. Bilde eine allegorische Beziehung in der Richtung auf das Herrnmahl gegeben, und haben daher beinahe einstimmig die Väter in dem johann. Fischmahle trotz des fehlenden εὐχαριστήσας einen Typus der Eucharistie erkannt (Kraus, Roma sotterranea 710 f); daher das Fischmahl der 7 Jünger in den Sacramentscapellen der Katakomben (Kraus 277) nach Analogie der 2. Speisungsgeschichte mit ihren 7 Körben Mt 15 37 = Mc 8 8, nachdem die 12 Körbe schon 6 13 angebracht waren; s. zu Mc 8 10. Zurückblickend auf 20 19 26 heisst es **14** *diesmal bereits zum drittenmal* (II Kor 13 1): also werden in Jerusalem nur 2 Erscheinungen vor den Jüngern anerkannt; ἐγερθείς sonst nicht bei Joh.

Weissagungen über Petrus und über Johannes. 21 15—23. Nach dem Frühstück **15** bricht Jesus ein langes Stillschweigen gegenüber dem Pt. Nach der Liebe frägt er ihn, weil diese als Voraussetzung des ihm sofort zu ertheilenden Auftrages in Betracht kommt. Das πλέον τούτων bezieht sich auf 13 37 und mehr noch auf Mc 14 29 = Mt 26 33. In Erinnerung an die frühere Selbsttäuschung fühlt Pt, dass seine blosse Versicherung jetzt keine Bürgschaft mehr leisten könne, beruft sich daher unter Verzicht auf alles eigene Urtheil auf dasjenige des Herrn und vergleicht sich auch nicht mehr mit den anderen Jüngern. Mit *Weide meine Lämmer* wird Pt mit der Gemeindeleitung betraut unter Beziehung auf 10 1—5, s. zu Act 20 28. Da ihm aber die apost. Machtbefugniss schon in Gemeinschaft mit den übrigen Jüngern 20 21—23 übertragen worden ist, kann hier nur die Oberleitung, also die Restitution in die ihm Mt 16 18 19 zugewiesene Stellung gemeint sein (kath. Ausl., aber auch Hgstb, Ws): der 2. Papstspruch, s. zu Lc 22 32. Das πλέον τούτων, worauf Pt nicht geantwortet hatte, bleibt in der dringlich wiederholten Frage **16**, vielleicht aus Schonung, weg. An die Stelle der ἀρνία (apokalyptischer Ausdruck) treten προβάτια (BC) oder πρόβατα (אAD), welche Ausdrücke ebenso promiscue gebraucht werden, wie βόσκειν und ποιμαίνειν oder φιλεῖν und ἀγαπᾶν (s. zu 11 5). Bei der 3. Frage **17** schwindet für Pt jeder Zweifel an der Beziehung auf die Verleugnung; tiefer fühlt er das, in der Wiederholung liegende, Recht des Misstrauens in die Aufrichtigkeit und Stärke seiner Liebe: ἐλυπήθη, wie zum Ersatz für Lc 22 62. Um so stärker appellirt er jetzt mit πάντα σὺ οἶδας an die unbeschränkte Herzenskunde seines Herrn 2 25 16 30, s. zu I Joh 3 20. Dass dieser ihm vergibt, zeigt er ihm, indem er ihn wieder in seinem Dienst arbeiten und **18** in seiner Nachfolge

leiden lässt. Da ἐζώννυες σεαυτόν an 7, καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες an 3 11 erinnert (O. Htzm 305), wird die Gegenwart vom Standpunkte der Zukunft aus betrachtet (Hgstb), ist also zu νεώτερος nicht zu ergänzen: als jetzt (Mr-Ws). Der Contrast mit dem ungebundenen früheren Zustand dient dazu, die Bitterkeit des künftigen Geschicks fühlbar zu machen. Statt δήσει steht ζώσει nur wegen der Parallele mit ἐζώννυες: Gürtung als Bild der Fesselung, gerade auch mit Beziehung auf die Hände Act 21 11. Gedacht ist an das Hinausschleppen des Gebundenen nach dem Richtplatze (φέρειν, wie Mc 15 22), der mit Beziehung auf den Widerwillen alles Fleisches vor dem Tode mit ὅπου οὐ θέλεις angedeutet wird. Richtig Tert. Scorp. 15 tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Doch ist wegen des ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου nicht einmal von Hysteron proteron zu reden, da es auf das Tragen der furca (Wettstein), besser des patibulum hindeutet, welches der cruciarius über dem Nacken und mit daran ausgebreiteten und angeknebelten Armen hinauszuschleppen hat: dies war im Gegensatz zu der orientalischen gerade die in Rom übliche Form der Execution (Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung 119f 137f 219); vgl. II Pt 1 14. Die Richtigkeit dieser speziellen Beziehung erhellt 19 aus der tendenziösen Wiederholung von 12 33 18 32. Die conventionelle Sprache der Märtyrerkirche klingt an in δοξ. τὸν θεόν: weil der Zeugentod zu Ehren Gottes erlitten wird. Darum ist auch ἀκολούθει μοι nicht bloss als, etwa nach einer Pause gesprochene, Aufforderung, sich mit Jesus zu entfernen (Ws), zu fassen, sondern bezieht sich auf die Leidensnachfolge (O. Htzm 306), vgl. 13 36 ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. Das 13 37 gegebene, in der Verleugnung zu Boden gefallene, Versprechen soll er jetzt erfüllen, indem er sich in das ihm bestimmte Geschick im Voraus ergibt. Hier liegt, da doch 20 Pt wirklich mit Jesus davon geht, sich umwendet und den Lieblingsjünger auch ἀκολουθοῦντα erblickt, eine „echt johann. Doppelsinnigkeit" vor (Hgf, ZwTh 1868, 448). Da der nach 13 25 beschriebene Lieblingsjünger nicht ausdrücklich zum ἀκολουθεῖν aufgefordert war, will Pt wissen, wie es mit ihm gehalten werden soll: wenn es mir so ergehen soll, 21 *was wird aus diesem werden?* Zu τί vgl. Act 12 18 und ergänze ἔσται. Diese Frage weist Jesus 22 als unbefugt ab und bedeutet den Pt, für sich zu sorgen, seine Aufgabe zu lösen. Somit bedeutet *bleiben* wie 12 34 I Kor 15 6 Phl 1 25 am Leben bleiben. Das ἔρχομαι aber ist hier sicherlich im Sinne des landläufigen Parusiegedankens zu nehmen; s. zu 14 3. Aus solchem Anlass 23 *ging aus* (wie Mt 9 26) *unter die Brüder,* wie der Schreiber als Christ seine Glaubensgenossen bezeichnet (O. Htzm 306), der, sofort auf ein Missverständniss zurückgeführte, λόγος τοῦ κυρίου Mc 9 1 = Mt 16 28 = Lc 9 27 (Km II 554 568) welcher mit der Zeit ausschliesslich auf den einzig aus dem Kreise der μαθηταί übrig gebliebenen, nach Irenäus II 22 5 III 3 4 bis in Trajan's Zeiten lebenden, ephesischen Johannes bezogen wurde. Zumal wenn dieses der Apokalyptiker war, wird man geschlossen haben, er solle am Leben bleiben, bis seine Weissagung von der Wiederkunft Christi in Erfüllung gegangen sei (Vkm 500). Nachdem aber auch er dahingegangen war (Wzs 514f), blieb nichts übrig, als in der gangbaren Deutung des betreffenden λόγος die Verkehrung einer conditionell gemeinten, dann freilich auch ziemlich nichtssagenden (dW), Prophetie in einen apodiktischen Satz, also eine Ueberschreitung des Wortlautes zu sehen. Somit bringt der Verf. des Anhangs die ungenannte Grösse des Lieblingsjüngers auf einen bestimmten Ausdruck: er sieht in ihm den Johannes (O. Htzm 159

165), nämlich jenen langlebigen ephesischen Johannes, in welchem man jedenfalls seit 150 wahrscheinlich mit Recht auch den Apokalyptiker, seit etwa 170 überdies noch den 4. Evglsten selbst, beiderseits jedenfalls den Zwölfapostel zu erblicken gewohnt ist. Auf diesen also hätte unser Verf. es bei den „Söhnen des Zebedäus“ 2 hauptsächlich abgesehen gehabt.

Zu einer Zeit, da der röm. Bischofstitel bereits wachsendes Ansehen genoss, wie sich das in den vom 4. Evglm berührten Passastreitigkeiten fühlbar macht, und da es nicht mehr weit war, bis Irenäus von einer unausgesetzten Folge röm. Bischöfe seit Pt zu erzählen wusste (III 3 3), schien der Primat des Pt in einem Werke, welches sich mit allen Mächten der Zeit auseinanderzusetzen suchte, nicht mehr einfach mit Stillschweigen übergangen werden zu können. Es war auch praktisch von Bedeutung, dies nicht zn unterlassen (Hoekstra, ThT 1867, 421). In weiterer Fortsetzung der Lc 22 31 32 gezogenen Linie schildert daher der Anhang 15–17 die Rehabilitation des Pt, seine Einsetzung nicht bloss zum vollberechtigten Apostel, sondern sogar zum Oberhirten der Schafe Christi. Als weitere und vollständigste Sühne für die Verleugnung wird ihm endlich der Märtyrertod, und zwar der Kreuzestod, als besondere Ehre, weil Jesu directeste „Nachfolge“ darstellend 19 22, in Aussicht gerückt. Gleichwohl ist dies Alles nur eine Seite an der Sache. Denn schliesslich nimmt auch hier die Parallele zwischen Pt und dem Lieblingsjünger dieselbe Wendung wie im Evglm. Wie zwar Pt 20 6 mit der That voraneilt, so auch 21 3 7: wie er aber doch von Joh überholt wird im Laufen 20 4 und im Glauben 20 8, so ist dieser es auch, welcher 21 7 zuerst merkt und von welchem Pt erst erfahren muss, dass der Unbekannte am Ufer der Herr ist. Ihn braucht der Auferstandene nicht erst noch, wie den Pt, um die Liebe zu fragen, und wenn der letztere sich etwa neben ihm zu weit hervordrängen will, so dient gerade die letzte Scene 20—22 zu seiner gelinden, aber unzweideutigen Zurückweisung. Mag also Pt auch beim Fischzuge, d. h. bei der Gründung der Kirche, die erste Rolle gespielt haben, so muss er dafür, wo es auf die Zukunft ankommt, einem Anderen den Platz räumen, der ihn überlebt und als zuverlässigster Dolmetscher des wahren Geistes Christi auf dem Plane bleibt. Das letzte Wort des Auferstandenen bezeugt, dass dieser etwas Besonderes mit ihm vorhat, so wie ihm auch das Testament des Gekreuzigten gegolten hatte.

Zweiter Schluss. 21 24 25. Einerseits ist kein glänzenderes Selbstzeug-
niss einer Schrift bezüglich ihrer Entstehungsverhältnisse denkbar, als das 24
vorliegende, welches am Schlusse des ganzen Werkes dasselbe dem Lieblingsjünger, d. h. nach 23 dem ephesischen Johannes, und zwar nicht als blossem Gewährsmann (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, wie wenn er noch lebte; indessen dauert sein Zeugniss auch fort im vorliegenden Werk), sondern als directem Verf. zuschreibt (ὁ γράψας ταῦτα). In demselben Momente unterscheidet der Schreiber sich aber von diesem, indem er in johann. Ausdrücken (vgl. 5 31 32 8 13 14 17) zu verstehen gibt, dass er den 19 35 erwähnten Autopten auch für den Verf. der ganzen Schrift genommen hat (O. Htzm 165). An Stelle des κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει setzt er aber ein οἴδαμεν, spricht also im Namen einer Mehrheit, d. h. vielleicht, nach Anleitung der im Canon Muratorianus 9—16 vorliegenden Tradition über die Entstehung des 4. Evglms, der Apostel (Hesse, Das muratorische Fragment 96), in deren Vertretung etwa Andreas die Beglaubigung ausspricht (Chastand 101 f). Anderenfalls denkt man sich die Subjecte des οἴδαμεν entweder als „Freundeskreis“ (Bschl 238) oder als eine Gemeinde (O. Htzm 110) oder als die ephesischen Presbyter, welche nach dem Tode des Joh (s. zu 23) seiner, in ihre Hände niedergelegten, Hinterlassenschaft das Siegel aufdrücken (neuere Ausl.). Was sie aber beglaubigen, d. h. der Inhalt von τούτων und ταῦτα, kann unmöglich bloss der Nachtragsbericht 1—23 (Mr), noch weniger aber das

Evglm ohne diesen Nachtrag (Ws) sein. Denn in 25 macht der Schreiber in Nachahmung von 20 30 darauf aufmerksam, dass Jesus noch gar Vieles gethan habe, was in diesem Buche nicht stehe, und dass er folglich, wenn Vollständigkeit bezweckt wäre, mit derartigen Nachträgen in infinitum würde fortfahren können. Aber der Dinge, *welche* dann (ἅτινα = utpote quae) *Stück für Stück* (καθ᾽ ἕν = je eines, Act 21 19) zu erzählen wären, sind so viele, dass *die Welt selbst die Bücher, welche,* wenn der gesetzte Fall einträte, *geschrieben werden* müssten, *nicht fassen würde* (BC χωρήσειν gegen rec. χωρῆσαι, vgl. zum Wort 2 6): eine ungeheuerliche Hyperbel, um deretwillen der ganze V., den übrigens schon Tatian zu kennen scheint (Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 78), in א ausgelassen wurde und selbst noch zu Zeiten des Gregorius Barhebraeus einigermaassen verdächtig war, die aber neuerdings tiefsinnig gefunden wird, sofern nur ein absoluter äusserer Umfang dem absoluten Inhalt der Person und des Lebens Jesu entsprechend sei (Ldt). Auffällig ist das unjohann. Hervortreten der 1. Sing. in dem, auch als Wort unjohann., οἶμαι, was die Apologetik verführt, hier einen zuletzt noch übrig gebliebenen Depositar der johann. Arbeit thätig zu denken, wie etwa Papias (Gdt). Aber der Eine, welcher schreibt, hat zuvor mit οἴδαμεν nur andeuten wollen, dass Andere auf das Zeugniss jenes Jüngers so viel Gewicht legen, als er selbst, und die Schlussbemerkung will bloss die Benutzung der Schrift ihren Lesern recht an's Herz legen, indem sie auf die Augenzeugenschaft des Jüngers, welcher das Ganze geschrieben hat, hinweist (Schw 58 f). Nun hängt aber 23 οὗτος κτλ. eng mit dem Vorigen zusammen, wie der Anhang auch unmöglich mit τί πρὸς σέ geschlossen haben kann. Folglich stammt 1—23 von derselben Hand wie 24 25, ist also keinesfalls von dem 20—23 besprochenen Lieblingsjünger, welcher ja überdies schon todt ist (O. Htzm 110 159), also auch nicht von Joh, selbst wenn dieser Cp 1—20 geschrieben haben sollte. Da gleichwohl ταῦτα 24 zunächst 1—23 als aus seiner Feder geflossen bezeichnet, so wird dieses letzte „Selbstzeugniss" zum Selbstwiderspruch und zur Selbstverdächtigung. So wenigstens wird der Exeget und Kritiker urtheilen müssen, während der Historiker und Psychologe die unter dem Druck von inneren und äusseren Nöthigungen sich einstellende Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes bis zum Zusammenfliessen des schriftstellerischen Subjectes und Objectes auszudehnen vermöchte. Auf religiösem Gebiete wenigstens fehlt es nicht an Analogien, und unter diesen ist vielleicht für die ganze johann. Frage von einigem Belange das allmählich sich aufhellende Verhältniss des Verf. des „Meisterbuches" und seiner Jünger zum „grossen Gottesfreund".

Johanneische Briefe.

Der erste Brief.

Einleitung.

I.
Verhältniss zum johanneischen Evangelium.

1. Einheit oder Unterschied?

Während die Annahme einer vollen Selbständigkeit des Briefes nur noch spärliche Zustimmung findet (Lck, Blk, dW, Hth, Dstd, Ws, Einl. [2]453 462), vertritt der Brief nach dem Urtheil der überwiegenden Mehrheit der Ausl. in Form einer gemüthvollen und erwecklichen Ansprache dieselbe Sache, welcher im 4. Evglm die Erzählungsform dienstbar gemacht ist: er begleitet das Evglm als Summe des in ihm niedergelegten praktischen Gehaltes, gehört irgendwie mit ihm zusammen.

Was den Briefsteller unter allen Umständen mit dem Evglsten verbindet, ist übrigens die Identität nicht bloss des Sprachgebiets (Ausdrücke und Formeln γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεόν, ὁ μονογενής, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας oder ἐκ τοῦ θεοῦ, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ, χαρὰ πεπληρωμένη u. s. w.) und der Satzbildung, überhaupt der stilistischen Manier (Fortführung des Gedankens durch Wiederaufnahme eines vorhergegangenen Begriffes, durch Formulirung eines einfachen Gegensatzes, Begriffs- und Sacherklärungen durch Demonstrative mit ὅτι oder ἵνα u. s. w.), sondern auch gewisser Grundvorstellungen (der Sohn Gottes im Fleisch, das Leben, welches in ihm seine Quelle hat und mit ihm identisch ist, das Sein in ihm, das Bleiben in Gott, die in der Sendung des Sohnes bethätigte Gottesliebe, das daraus resultirende Gebot der Bruderliebe, der Wandel im Lichte, die Zeugung aus Gott, die Ueberwindung der Welt u. s. w.), ja der ganzen, in die Gegensätze von Leben und Tod, Licht und Finsterniss, Lieben und Hassen, Wahrheit und Lüge, Vater und Welt, Gott und Teufel, Gotteskindschaft und Teufelskindschaft gespannten, Weltanschauung. Andererseits fehlt es nicht an gewissen Differenzen schon der Sprachbehandlung (ἀκούειν, αἰτεῖν, λαμβάνειν mit ἀπό, im Evglm mit παρά), und des Wortvorrathes: nur der Brief hat ἀγγελία, ἐπαγγελία, διάνοια, παρουσία, ἐλπίς, ἀνομία u. s. w. und Phrasen wie ἔχειν τὸν πατέρα oder τὸν υἱόν, ἔκ τινος γινώσκειν, ὁμολογεῖν τὸν θεόν, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν. Dagegen fehlen dem Briefe sogar Worte, die nicht bloss im 4. Evglm, sondern im ganzen NT äusserst häufig sind, wie δόξα und δοξάζειν (letzterem entsprechend auch das spezifisch johann. ὑψοῦν), οὐρανός und ἐπουράνιος.

Noch charakteristischer sind gewisse Nuancirungen der Begriffswelt. Ist es immerhin vereinbar mit Joh 14 16, wenn I Joh 2 1 Christus selbst als παράκλητος erscheint, so ist doch seine Funktion hier das ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν Rm 8 34, wie auch Gottes Gerechtigkeit I Joh 1 9 ähnlich wie Rm 3 26 als Motiv bei der Sündenvergebung (von dieser ist auch I Joh 2 2 die Rede) in Betracht

kommt. Gleichfalls dem paul. Lehrtypus (Rm 3 25) nähert sich der Briefsteller mit dem, nur ihm zu Gebote stehenden, Begriff des ἱλασμός 2 2 4 10, wiewohl die erklärende Stelle 3 5 auch wieder die Verbindung mit Joh 1 29 (bzw. 17 19) und I Joh 1 7 eine solche einerseits mit Joh 13 10 15 2 3 (καθαρίζειν), andererseits mit Joh 6 53—56 (αἷμα) wahrt (Wst [2]21f 35f). Wenn dieses reinigende Blut aber zugleich an Apk 7 14 erinnert, so steht der Briefsteller dem Apokalyptiker überdies auch darin näher, dass für ihn die Welt im Verschwinden begriffen 2 17, die letzte Stunde nahe 2 18, der Antichrist im Anzuge ist 4 3, Christi παρουσία (das paul. Wort fehlt in Joh ganz, die Sache begegnet nur 21 22 mit Sicherheit, s. zu Joh 14 3) 2 28 (vgl. 3 2 ἐὰν φανερωθῇ?) und das Gericht 4 17 bevorstehen (O. Htzm 168). Andererseits findet dies Alles seinen Anschluss an der ἐσχάτη ἡμέρα Joh 6 39 40 44 54 11 24 12 48 und an der ἀνάστασις κρίσεως Joh 5 29, während die ζωή als unmittelbar gegenwärtiges Gut, wie im Evglm, so auch I Joh 3 14 15 5 13 gedacht ist. Aber im Briefe begegnen Ideen wie κοινωνία und ἀγάπη τετελειωμένη, die Gleichungen ὁ θεός = ἀγάπη und τὸ πνεῦμα = ἀλήθεια, die ψευδοπροφῆται und ἀντίχριστοι, das σπέρμα τοῦ θεοῦ; vermisst werden dagegen τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, die Gleichungen ὁ θεός = πνεῦμα und ὁ υἱός = ἀλήθεια, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω oder κάτω, ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί und ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ und so manches andere Sondergut des Evglms. Dafür im Briefe ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν τῷ θεῷ, überhaupt durchweg ein directes Verhältniss der Gläubigen zu Gott (3 21 5 14) oder Christus (beide gehen in einander über), während im Evglm die Mittelstellung des Sohnes (10 7 9 14 6 15 5) durchweg gewahrt und Alles nach der Gleichung gedacht ist: wie Gott sich verhält zu Christus, so Christus zu den Seinigen (Joh 10 14 15 14 20 15 9 10 17 8). Nur selten (z. B. 5 20) wird der Vermittelung gedacht (Ws [2]460), und ähnlich verflüchtigt sich wenigstens 2 20 27 die Persönlichkeit des Geistes im χρίσμα, einem Begriffe, welcher übrigens zum charakteristischen Sondergut des Briefes gehört.

2. Vorstufe oder Nachbildung?

Sind nun die Differenzen von der Art, dass sie, wenn nicht auf Verschiedenheit ihrer Verfasser, so doch mindestens auf einen gewissen Zeitunterschied der Abfassung führen (B. Brk 349), so erhebt sich noch vor der Echtheitsfrage eine Prioritätsfrage, welche angesichts des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, wozu jene Differenzen nur die Kehrseite bilden, erst recht complicirt wird. Von zahlreichen Parallelen abgesehen, mangelt es nämlich nicht an Stellen, welche sich gegenseitig auslegen und ohne Statuirung irgend einer schriftstellerischen Beziehung fast unverständlich werden. Solche sind:

1 1 2	— Joh 1 1 2 4 14 20 27.	3 11 16	— Joh 15 12 13.
4	— „ 15 11.	4 6	— „ 8 47.
2 1	— „ 14 16.	5 6	— „ 19 34 35.
2	— „ 11 51 52.	9	— „ 5 32 34 36 8 17 18.
8	— „ 13 34 15 10 12.	12	— „ 3 36.
10 11	— „ 11 9 10 12 35.	13	— „ 20 31.
23	— „ 15 23 24.	14	— „ 14 13 14 16 23.
27	— „ 14 26 16 13.	20	— „ 17 3.
3 8 15	— „ 8 44.		

Schon der Muratorische Kanon gibt Anleitung zu einer Lösung des Räthsels, derzufolge dem Evglm die Priorität zukäme. Erst neuerdings hat man im Briefe

eine Vorstufe desselben erkennen wollen (Blk, B. Brk, Hth, Hgf, Rs, Ws), andererseits aber auch ein Nachwort zum Evglm (Lck, dW, Ew, Br, Braune, Hpt, Rth, Wolf, Pl, Schkl, Thoma, Wzs, Pfl 791f). Zugegeben wird dabei, dass das Evglm die originellere, gehaltvollere, der Brief die populärere Schrift ist, die dem Durchschnittsglauben z. B. in Beziehung auf Eschatologie (2 18 28 3 2) näher steht. Nun gibt es auch Rückbildungen (O. Htzm 168), und wenn die Personificirung abstracter Kategorien 1 1—4 als ein noch unsicherer Versuch erscheinen will, der erst mit Proclamirung des correcten und dauernden Ausdrucks ὁ λόγος Joh 1 1 2 14 sein Ziel erreicht, so könnte doch ebenso gut auch umgekehrt der Prolog des Evglms im Briefe durch Eliminirung eines persönlich von Gott unterscheidbaren Logos-Subjectes (s. zu 1 2) eine Abwandlung in der Richtung des im 2. Jahrh. weitverbreiteten Monarchianismus (Pfl 797 f) erfahren haben. Insonderheit scheinen die Stellen, wo αὐτός fast ebensogut den Vater wie den Sohn bedeuten kann (s. zu 2 29 3 23 5 20) oder wo wenigstens die Exegeten sich nicht darüber einigen können (s. zu 2 25 28 3 2 4 4 5 14), darauf hinzuweisen, dass der Briefsteller Beide in einander zu schauen gewohnt ist, was in der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evglms nicht der Fall ist, um so mehr aber dem Bedürfnisse und Verständnisse der Gemeinde entgegenkommt. Uebrigens dürfte die Identität des Verf. beider Schriften leichter vorstellbar zu machen sein, wenn der Autor von einer niederen zur höheren Stufe voranschreitet, als wenn er eine bewusste Rückbewegung ausführen sollte. Der wirkliche Thatbestand dagegen führt auf die Annahme, dass der Briefsteller sich bewusst ist, das Werk des Evglsten fortzusetzen (s. zu 1 1—4 2 13), indem er dessen indirect und stillschweigend geübte Polemik (s. zu Joh 1 3) in eine directe und laute umsetzt. In diesem Verhältnisse beider Schriften liegt eine Hauptinstanz gegen die Priorität des Briefes.

3. Brief oder Abhandlung?

Ein Brief, und zwar eine Art von Hirtenschreiben, eine pastorale Encyklica, darin der Verfasser alle beweglichen und fassenden Gewalten der von ihm lange gehandhabten Verkündigung des Heils zusammengefasst hat, kann das Schriftstück fast nur sein unter der Voraussetzung apostolischer Echtheit (Neander, Wst). Unter derselben Voraussetzung könnte es dem 4. Evglm sogar vorangehen, da letzteres zwar uns Dienste eines Commentars zum Briefe leistet, die in diesem Angeredeten dagegen den mündlichen Unterricht des Verfassers genossen hatten und mit seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise hinlänglich vertraut waren, um den Brief auch ohne Evglm zu verstehen. Lehnt sich dagegen an dieses der Brief geradezu literarisch an, so liegt es am nächsten, in dem Schriftstücke überhaupt keinen Brief (so erstmalig Heidegger, Enchiridion biblicum, 1681), sondern nur eine Art von 2. Theil des Evglms (Bretschneider), einen homiletischen Aufsatz über seinen Inhalt (Rs) oder ein Begleit- und Widmungsschreiben zu demselben (so die Meisten, zuletzt noch W. Brk 303) zu erblicken, vielleicht erlassen von demselben, welcher das Evglm mit dem Nachtragscapitel 21 versehen hat (Schlt 68. Pfl 800); s. zu 1 3.

Eine Entscheidung dieser Frage ist auch dem Inhalte kaum abzugewinnen. Als solcher machen sich geltend die Wirklichkeit und die Leibhaftigkeit des in Christus erschienenen Heils auf der einen, die durch die Gemeinschaft des

Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe als Kennzeichen aller Christen auf der anderen Seite. Aber „ähnlich den Windungen des Mäander, in dessen Nähe der Apostel lebte, bewegen sich seine Gedanken oft mehr rückwärts, als vorwärts“ (Plm 139); einen geordneten Gedankengang, eine Organisation und Disposition der vorliegenden formlosen Masse haben daher die Exegeten bisher nicht ausfindig zu machen gewusst, sich auch vor Joachim Oporinus (Paraenesis Joh ad primos Christianos 1741) gar nicht darum bemüht, indem sie es mit Aug hielten: locuturus est multa et prope omnia de caritate. In der That verbietet die aphoristische Redeweise des Briefes, der keine dialektische Entwickelung, sondern nur eine Reihe von Meditationen über einige thematische Gedanken mit paränetischer Abzweckung bietet, im Grunde jedweden Versuch einer logischen Gliederung seines Inhaltes. Mit einiger Uebereinstimmung hat man, ausser Eingang (1 1—4) und Schluss (5 13—21), die wechselnde Beleuchtung unterschieden, welche durch die sich ablösenden Grundgegensätze von Licht und Finsterniss (1 5—2 17), Irrthum und Wahrheit (2 18—28), Gotteskindschaft und Teufelskindschaft (2 29—3 18) bedingt ist. Und zwar wird diese erste Hälfte des Briefes ebenso durch den Gedanken zusammengehalten, dass der Wandel im Licht, in der Gerechtigkeit, in der Bruderliebe das Kennzeichen der Gotteskindschaft und der Grund der Heilsgewissheit sei, wie dann die zweite 3 19—5 12 der Ausführung des 3 23 auftretenden Themas gilt, wornach jene Bruderliebe nur die Kehrseite zum rechten Glauben bildet. Polemische Excurse gegen die Irrlehre begegnen beiderorts (2 18—23 4 1—5).

II.
Entstehungsverhältnisse.

1. Zweck.

Als Ansprache des greisen Apostels gedacht, würde das Schriftstück angesichts der um sich greifenden Lauheit und Stumpfheit, des Weltsinnes und Egoismus vieler Gläubigen Erneuerung und Wiederbelebung des christl. Bewusstseins bezwecken (5 13). In Wahrheit vertheilen sich Licht und Schatten so, dass jenes nur auf der Seite derer gefunden wird, welche in der κοινωνία der Gläubigen stehen (1 3 2 13 14 20 21 27 3 5 6 14 4 4 16 5 18—20), während das Schattenbild ein selbständiges Leben daneben führt. Ein πνεῦμα τῆς πλάνης ist in der Welt (4 6), vertreten durch verführerische Geister (4 1), die in der Welt bewundert (4 5), von der Gemeinde sich ausgesondert haben (2 19), beziehungsweise ausgeschlossen worden sind (4 4 5 16). Daher ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (2 18), in welchen der geweissagte Eine seine geschichtliche Wirklichkeit gewinnt (4 3). Vor diesem Irrthum zu warnen ist der 2 26 3 7 ausgesprochene Zweck des Briefes. Die gegnerische Parteilosung charakterisirt sich 4 3 aus dem Gegensatze zu dem correcten Bekenntnisse 4 2 Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, und nach dieser längeren Formel, die auf dualistischen Doketismus weist, ist die kürzere 2 22 ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, welche an sich auch auf Ebjonitismus führen könnte (frühere Auslegungsweisen), zu verstehen. Der Christus der Gegenlehre kann als himmlisches Wesen nicht wahrhaft Mensch, ihr Jesus als irdischer Mensch nicht wahrhaft und dauernd eins mit dem ἄνω Χριστός werden; s. zu 1 1—4. Da nun derselben Gegnerschaft überdies das Be-

kenntniss zur Gnosis in aller Form in den Mund gelegt ist (s. zu 2 4), so besteht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung bezüglich der Annahme einer antidoketischen Pointe des Briefes überhaupt (so schon Tertullian, De carne Christi 24, und Dionysius von Alexandria bei Euseb. KG VII 25 19), wobei Einige speziell den Cerinth (zuletzt Ws, welcher aber nur gelegentliche Bezugnahme auf die Gnosis einräumt) oder Basilides (zuletzt Pfleiderer 793) nennen. Andere lassen den Doketismus wegen der Erörterungen über die Möglichkeit des Sündigens und die Voraussetzung der Sündlosigkeit (s. zu 1 10 2 9 3 4 6 4 20) mit Antinomismus (Clemens Alex. Str. III 540 ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν) gepaart sein (Lipsius, BL II 502. Wzs [2]540. W. Brk 304f). Klar ist jedenfalls, dass hier die Frage nach der Erlösung einem überwundenen Standpunkt angehört; vgl. Iren. I 6 2 διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν . . . . καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσιν καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Clem. Alex. Str. III 4 31 τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν. Daher die Leugnung des ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς 4 2 auch die Leugnung des ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος 5 6 in sich schliesst, wie Cerinth nach Iren. I 26 1 den Christus bei der Taufe auf Jesus herabsteigen, vor dem Leiden aber ihn wieder verlassen und gen Himmel fahren liess. Der Briefsteller sucht mithin den Gedanken des 4. Evglms in anderer Form und mit Hervorkehrung einer gegen die Gnosis gerichteten Spitze Eingang zu verschaffen (Pfl 800). Und zwar ist es ein Doppeltes, was er dem Irrthum entgegenzusetzen hat: einerseits das kirchliche Bekenntniss des mit dem geschichtlichen Jesus identischen Gottessohnes; andererseits die sittliche Bethätigung der Wahrheit im rechtschaffenen Wandel, zumal in der Bruderliebe. Letzteres im Gegensatze zu der lieblosen Gleichgültigkeit der gnostischen Parteigeister angesichts vorhandener Nothstände und praktischer Bedürfnisse der Gemeinde (s. zu 2 4 5 27 4 20). Durchweg wird darauf gedrungen, dass die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft sich nicht im Wissen, sondern in der sittlichen Durchbildung des Lebens bewähre (Pfl 794 f).

2. Zeit.

Der Brief hat die ausgebildete, dualistisch begründete, christologisch als Doketismus, praktisch als Antinomismus sich manifestirende Gnosis vor sich, und zwar als eine blendende Neuerung (4 5), der gegenüber er die altüberlieferte und ererbte (2 7 24 3 11 ἀπ᾽ ἀρχῆς), gemein christliche Lehre vertritt, dass Jesus der Sohn Gottes im Fleische ist (4 2 15 5 5). Ohne dass der jüdische νόμος noch irgend in Betracht käme, wie denn auch keine at. Citate mehr auftreten, erscheint doch das Christenthum selbst als eine Summe von ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (2 3 4 3 22 5 2), welche den Glauben zwar mit einschliessen 3 23, aber in der Liebe gipfeln (2 7—11 4 21), und wird, unbeschadet der Anerkennung der weltüberwindenden πίστις (5 4), das christliche Leben einfach aus den sittlichen Motiven des Christenthums erklärt (2 1 3 6 8 15—17 21 25 28 3 15 18—20 4 17 19). Der Name der Kirche wird nicht genannt; die Sache aber ist da, eine durch die κοινωνία mit den apost. Augenzeugen vermittelte κοινωνία mit Gott (s. zu 1 3 2 24 4 6), darin allein die, Reinigung von Sünden spendende, Heilsquelle fliesst (1 6 7).

Mit allen „kath. Briefen“ theilt der unsrige mithin den nachpaulinischen katholisirenden Grundzug, die auf ein praktisches Christenthum im Gegensatze zur gnostischen Begriffsseligkeit und Libertinage gerichtete Tendenz, den encyklischen Charakter oder vielmehr die völlige Abwesenheit eines bestimmt abgegrenzten Leserkreises. Nur wenn aus 1 3 (ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς) Andeutung eines erweiterten Publicums erschlossen werden könnte, so würde zugleich daraus erhellen, dass der Verfasser nicht sowohl eine Mehrheit von kleinasiatischen Gemeinden (Blk, Lck, Hth, Rth, Braune, Pl, Wst, Ws), als vielmehr die gesammte Christenheit des Reiches als seinen Leserkreis denkt, etwa im Gegensatze zu dem engeren, vorderasiatischen Kreis, in welchem das 4. Evglm bisher Anerkennung gefunden hatte. Die traditionelle Annahme einer Abfassung durch den ephesischen Johannes gegen 100 kommt zu ihrem Ziele, indem sie ein beschleunigtes Tempo sowohl in der kirchlichen, wie in der gnostischen Entwickelung annimmt, dagegen weniger Gewicht legt auf gewisse Berührungen des Schriftstücks mit Mt (5 21 22 11 30 = I Joh 3 15 5 3) und Pls. nämlich Rm (5 8 = I Joh 3 1 4 9) I Kor (7 31 11 19 2 12 10 14 = I Joh 2 17 19 20 5 21) I Th (5 21 = I Joh 4 1).

3. Echtheit.

Für Echtheit wird geltend gemacht, dass die Idee Gottes als des liebenden Vaters, wie Jesus sie vertrat, in keinem anderen altchristl. Schriftstück so stark betont und so fest mit den praktischen Consequenzen des freudigen Gottvertrauens und der liebenden Hingebung an die Brüder in Zusammenhang gebracht ist. Und doch fehlt es auch nicht an charakteristischen Umbiegungen des Gedankens Jesu, s. zu 4 21 5 16. Der Rückgang auf die praktischen Grundideen des Christenthums eignet den katholischen Briefen überhaupt, während doch keiner unter ihnen die bereits dahinten liegende Vorstufe des Paulinismus verleugnet. Trotzdem dass sich der Briefsteller 1 1 3 5 4 14, wohl auch 2 13 14 mit dem Evglsten als Augenzeugen der Erscheinung des Gottessohnes identificirt, glaubte man schon zur Zeit der unbeanstandeten Authentie des 4. Evglms zuweilen seinem Verfasser den Brief absprechen zu sollen; erst Bretschneider griff beide Schriften zugleich an (Probabilia, 1820); die Tübinger Schule folgte, wobei in der Nachfolge Br's (ThJ 1848 und 1857) die Meisten (zuletzt noch Pfl, Urchristenthum 800, O. Htzm 169f, W. Brk 305f) den Briefsteller als den Geistesverwandten des Evglsten betrachteten, während K. R. Köstlin (Der Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Johannis 1843), Georgii (ThJ 1845), Hilgenfeld (ThJ 1855, 526; Einl. 737f) nur Einen Verfasser beider Schriften statuirten. Andererseits behauptet die traditionelle Theologie noch heute, der Apostel Johannes habe nicht bloss Apk wie 4. Evglm geschrieben, sondern es bilde auch speziell I Joh das Mittelglied zwischen beiden, an sich weiter auseinanderliegenden Schriften, mag man nun die johann. Literatur mit Apk abschliessen (Gdt, Joh deutsch [3]I 193—196) oder eröffnen (Ws, Einl. [2]464f). Jedenfalls geht der Glaube an den 1. Brief von Anfang an mit dem Glauben an das 4. Evglm Hand in Hand; in diesem Zusammenhang erscheint jener schon im Muratorischen Kanon und bei Iren. III 16 5 als apostolische Schrift, und die ersten Spuren seiner Existenz gehen sogar in die Mitte des 2. Jahrh. hinauf; vgl. H. Htzm, Einl. [3]476 479.

Eingang. 1 1—4. Aus 3 geht hervor, dass die 3 letzten der 1 um des rhetorischen Effectes willen asyndetisch neben einander tretenden Relativsätze das grammatische Object zu ἀπαγγέλλομεν bilden. Zwischen ihnen aber und dem 1. Relativsatz liegt nicht bloss sachlich der breite Graben, welcher metaphysische Aussagen über das Object an sich von historischen Aussagen über das Verhältniss, in welchem die bezeugenden Personen sich dazu befinden, trennt, sondern es würde auch bei masculinischer Wendung das 1. ὅ mit ὅς, die 3 folgenden mit ὅν wiederzugeben sein. Nun kann aber wenigstens mit dem Subjectsnominativ *was von Anfang war*, uranfänglich existirte, nach 2 13 14 nur der Gottessohn selbst unter Rückbeziehung auf Joh 1 1 2 bezeichnet sein; vgl. ähnliche neutrische Bezeichnungen Joh 4 22 6 37 17 2. Dem Verf. lag der Gedanke im Sinne: in Christus ist das Ewige erschienen. Daher wohl zunächst Fortsetzung mit τοῦτο ἐφανερώθη ἡμῖν beabsichtigt war. Daran sollten sich die weiteren Gedanken anschliessen: diese seine Erscheinung ist sinnlich wahrnehmbar gewesen, und wir können, was wir so wahrgenommen haben, Anderen bezeugen. Dem vorzeitigen Eindringen dieses Bekenntnisses kann aber die freudige Erregung der Rede nicht wehren. Sofort schliessen sich demnach an den 1. die folgenden Relativsätze an, welche die Vorbedingungen der Verkündigung als in Wirklichkeit statthabend bezeichnen. Dadurch aber wird der, von seinem beabsichtigten, erst 2 in parenthetischer Form nachgebrachten, Prädicat getrennte, 1. Relativsatz ebenfalls zu einer Bezeichnung des Objectes der Verkündigung, welches durch die 3 folgenden nur nähere Bestimmung erfährt. Auf diese Weise stellt sich ein logisch freilich unangemessenes Resultat heraus, sofern das Principielle und Absolute, welches den Hintergrund der Erscheinung Jesu Christi bildet, selbst ohne Weiteres, d. h. ohne dass zuvor wie Joh 1 3 10 einer Schöpfung der Welt und wie Joh 1 14 eines Auftretens des Gottessohnes auf solchem Schauplatze Erwähnung geschehen wäre, als Object sinnlicher Wahrnehmung gesetzt wird: *was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir beschauet* (Uebergang aus dem Perfect in den Aorist: das ἐθεασάμεθα nach Joh 1 14, dagegen τεθεάμεθα 4 14) *und unsere Hände betastet haben;* letzterer Aorist mit Beziehung auf das in der Vergangenheit liegende Erlebniss Joh 20 27, wo freilich nur ein Einzelner betastet; vgl. aber Lc 24 39. Somit scheint hier ein Augenzeuge im Namen Aller, die mit ihm im gleichen Falle waren, das Wort zu führen, nicht aber etwa im pluralis majestaticus zu reden. Durch ihn verkündigen alle Apostel, was sie gesehen, gehört und betastet haben hinsichtlich oder *in Betreff des Wortes des Lebens*, des Wortes, ohne welches es kein Leben gibt (Ws), was ebenso an die ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης Act 5 20 oder an den λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης Act 13 26 erinnert, also sachlich zu verstehen wäre, wie andererseits die Parallelen 5 9 10 Joh 1 15 22 30 48 2 25 5 31 32 36 37 39 46 u. s. f. hinter

περί etwas Persönliches erwarten lassen. Die gewundene Ausdrucksweise verallgemeinert daher den Logosbegriff zum unpersönlichen Lebensprincip, ohne die Identität beider aufzuheben; denn in der historischen Erscheinung Christi wirkt sich jenes aus (Pfl 797). Der terminus technicus wird rationalisirt, auf den Begriff dessen zurückgeführt, was Gott der Welt zum Zwecke, ihr Leben zu schenken, zu sagen hat. Christus ist ja in Bezug auf Gott Logos, ist Leben in Bezug auf die Welt: Zusammenfassung von Joh 1 1 4. Zu verbinden aber ist diese thematische Angabe des Inhaltes aller apost. μαρτυρία mit dem Vorigen (ältere Ausl.), nicht also mit 3 ἀπαγγέλλομεν (neuere Ausl.). Die Parenthese 2 *und das* eben berührte *Leben ist erschienen,* eigentlich „offenbar geworden", bringt nur den nachträglichen Nachweis, wie es mit Sinnen wahrgenommen werden konnte. Daher letztere Thatsache sofort auf's Neue betont wird: *und wir haben gesehen und* in Folge dessen (Perfecta), um nun auch diesen bereits gestreiften Gedanken nachträglich zum deutlichen Ausdruck zu bringen, *zeugen* (aus eigener Erfahrung wie Joh 1 34 3 32 19 35) *und verkündigen euch das Leben* (Object zu allen 3 Verben), *das ewige* (mit Beziehung auf seine Wirkungen, vgl. 5 11), *welches bei dem Vater war* (Umsetzung von Joh 1 2) *und uns,* in der Person Jesu nämlich, *erschienen ist* (4 2). Somit wird hier ὁ λόγος = ἡ ζωή gesetzt, wie Joh 1 3—5 9 10 = τὸ φῶς; aber die persönliche Unterschiedenheit von Gott betont nur das Evglm. Den, durch in einander geschobene Gedanken undurchsichtig gewordenen, Satzbau nimmt 3 wieder auf: *was wir* Apostel und Augenzeugen *gesehen* (steht hier als unmittelbarste Form der Wahrnehmung voran) *und gehört haben, das verkündigen wir auch* (ℵABC pesch, fehlt vg rec.) *euch, auf dass auch ihr mit uns Gemeinschaft habet.* Das doppelte καί dürfte nach Analogie von 2 14 27 nur die Empfänger der Verkündigung dieser selbst und ihren Trägern entgegenstellen (Ws); das stärker trennende καί . . δέ (s. zu Joh 6 51) beweist, dass kein 2. Glied des Absichtssatzes, sondern ein neuer Satz folgt zur Erläuterung des Begriffs κοινωνία. *Und andererseits* (das vorausgesetzte „einerseits" betrifft die Gemeinschaft der Apostel mit der an ihr Zeugniss gewiesenen Christenheit) *ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus.* Damit ist der Begriff der Kirche umschrieben als einer durch die κοινωνία mit den Aposteln vermittelten κοινωνία mit dem allein wahren Gott und seinem Offenbarer Christus (Joh 17 3): quia quicunque societatem cum deo habere desiderant primo ecclesiae societati debent adunari (Beda). Entsprechend der gedehnten Form des Einganges wird 4 auch die gewöhnliche Grussformel χαίρειν modificirt: *und solches* (der folgende Briefinhalt ist gemeint) *schreiben wir* (ἡμεῖς mit ℵAB gegen rec. ὑμῖν), *auf dass unsere Freude erfüllt,* vollendet, vollkommen *sei;* ähnlich wie Joh 3 29 15 11 (wo Freude gleichfalls aus dem Bewusstsein einer Gemeinschaft fliesst) 16 24 17 13, daher auch die weiteren Ergänzungen in pesch ἐν ὑμῖν und C ἐν ἡμῖν. Es dient zur Krönung der Freude der Apostel, wenn die Christenheit, an welche der Brief sich wendet, in immer festere Gemeinschaft mit ihnen tritt: die negative Kehrseite dazu bildet die Lossagung von der Irrlehre.

Der den leitenden Gedanken des Briefes aussprechende Eingang erinnert unverkennbar an den Prolog des 4. Evglms, nur dass der antidoketische Grundzug des Briefes sich darin schon deutlich ankündigt, wenn der Verf. nichts Seligeres kennt, als das göttliche Leben in einer menschlichen Erscheinung bis zur sinnenfälligen Wirklichkeit, ja Handgreiflichkeit gegenwärtig zu wissen, sich mit Auge und Ohr der vollen Leibhaftigkeit des in der Person Jesu der

Welt geschenkten Heiles zu versichern. Dass dieser Verf. ein Apostel gewesen, scheint freilich aus der Art, wie das Joh 1 14 noch schwebend gebliebene ἐθεασάμεθα wieder aufgenommen und näher bestimmt wird, unabweislich hervorzugehen. In dem zwar nicht Joh 1 14, aber hier obwaltenden Gegensatz von ἡμεῖς und ὑμεῖς können jene wohl nur verkündigende und schreibende Augen- und Ohrenzeugen (Zahn, Geschichte des Kanons I 947f bezieht ἀπαγγέλλ. und γράφ. auf die Apostel Mt und Joh), diese nur solche sein, welche vom Hörensagen leben. Andererseits bezeichnet I Joh 4 14 ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου um so gewisser ein Schauen, das mehr mit dem Glauben als mit den Augen geschieht, und nicht minder belehrend ist das aus 4 16 resultirende Herüberschwanken des Begriffs der apostolischen in den der allgemeinen christlichen Erfahrung. Aber auch das syntaktisch so schwierige περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς unserer Stelle lässt jedenfalls weniger das, was eigentlich gesehen und gehört worden ist, als die Absicht deutlich werden, den Logos, als dessen letzte, dämmernde Spur innerhalb der johann. Literatur die Stelle gelten kann, durch eine, ebenso das Wort wahrende, wie den Begriff umgehende, sachliche Charakterisirung Jesu Christi zu ersetzen; daher das wiederholte ὅ statt des αὐτός im johann. Prolog. Was ferner das ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν betrifft, so rechnet sich doch selbst noch Irenäus V 1 1 zu den magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes (Köstlin, ThJ 1851, 211). Im Grunde macht schon 3 6 πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν allem Streit über das „Sehen“ ein Ende. Nur zu dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν „hat man kein analoges Beispiel vorgebracht, weil es keines gibt“ (Ldt, Der johann. Ursprung des 4. Evglms 142). Wie um solches Urtheil zu widerlegen, schreibt Tacitus, Agric. 45: mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus, und die Ausl. streiten, ob er die Hände der Senatoren oder seine eigenen meint. „Seiner Art und Weise, sich auszudrücken, entspricht es, dass er sich darüber mehr in dunkler Andeutung, als in deutlicher Ausführung hat vernehmen lassen“ (Ranke, Weltgeschichte III 2 283). Das ist unser Fall; denn nicht minder im Halbdunkel bleibt das Verhältniss des Briefstellers zum Evglsten oder vielmehr das beiderseitige zu dem apostolischen Zeugen. Während gegenwärtiges „Schreiben“ von der 2 3 erwähnten „Verkündigung“ unterschieden wird, lautet dieses ἀπαγγέλλομεν umsomehr wie aus dem Bewusstsein des Evglsten heraus gesprochen (Rth) oder wie ein Hinweis auf den Inhalt des Evglms (Ebr), als es zum sonstigen Inhalte des Briefes nur zur Noth stimmen will. Vollends bei der LA 4 ὑμῶν (rec. AC gegen ℵ BL) würde auf Seiten der Leser des Evglms dessen erfreuender Eindruck durch den Brief sicher gestellt werden sollen; vgl. die den Endzweck des Evglms aussprechende Parallele Joh 20 31.

Der Wandel in der Finsterniss und der Wandel im Licht. 1 5—2 17. *Und dieses ist die Kunde, die wir von ihm,* dem erschienenen Gottessohn, *gehört haben und euch verkündigen:* ähnlich heisst es nach Abschluss des Prologs Joh 1 19 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, worüber s. zu Joh 3 19. Auch in den Parallelen 2 25 3 11 5 11 weist das Demonstrativ vorwärts. Anders als 2 wird das Thema der apost. Verkündigung (Umschreibung des unjohann. Wortes εὐαγγέλιον) dahin formulirt, *dass Gott Licht ist,* während Joh 1 4 5 8—10 der Logos das in der Finsterniss scheinende Licht der Menschen war. Dem mittlerischen Logos kommt die Eigenschaft eines Erleuchtungsmittels zu; Gott selbst aber ist Licht schlechthin, vgl. Jak 1 13 17 und Philo, De somniis I 13 πρῶτος μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι . . . . καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον. *Und Finsterniss ist in ihm gar keine,* keine gnostische σύγχυσις (Wst), sondern Lichtnatur, absolute Vollkommenheit; vgl. Ps 92 16. Consequenz des schlechthin ethisch gefassten Gottesbegriffes ist 6: *so wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und* doch (das johann. καί, s. zu Joh 1 10 7 28) *in der Finsterniss wandeln* (Joh 8 12), *so lügen wir,* da jenes Verhältniss zu Gott keinen inneren Widerspruch duldet, *und thun nicht die Wahrheit;* s. zu Joh 3 21 und zur Sache II Kor 6 14 Eph 5 8.

7 *So wir aber im Lichte wandeln, wie er*, Gott, *im Lichte* als seinem Element *ist, so haben wir Gemeinschaft,* zu erwarten wäre „mit ihm"; aber um sich nicht einfach zu wiederholen, sondern zugleich den Gedanken weiterzuführen, schreibt der Verf. *mit einander,* Gleichartige mit Gleichartigen, *und* nur innerhalb dieser Gemeinschaft der „Kinder des Lichtes" (Joh 12 36) ist Sündenvergebung und Sündentilgung zu finden (s. zu Joh 6 63), fliesst der wahre Reinigungsquell: *das Blut Jesu* (rec. ℵ fügt bei Christi), *seines Sohnes, reinigt uns von jeglicher Sünde* (Hbr 9 14), so dass zuletzt von uns gilt, was 5 von Gott. Doch ist hier nach 9 von der fortgehenden Reinigung die Rede, welcher auch der schon im Lichte Wandelnde noch täglich bedarf; s. zu Joh 13 10 (Wst). Das zuletzt Gesagte setzt Vorhandensein der Sünde auch noch bei Gläubigen und Bewusstsein von dieser Thatsache voraus. Das Gegentheil zu behaupten 8 wäre Selbstbetrug: *so wir sagen, dass wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit* (Rth: „der Wahrheitssinn, die Wahrhaftigheit der Selbstprüfung und der Selbsterkenntniss", also die subjective Seite am johann. Begriff von ἀλήθεια) *ist nicht in uns;* vgl. Joh 8 31—34 9 41, auch Rm 3 10 12. Vielleicht nicht ohne Erinnerung an Prv 20 9 28 13 wird dem Gesagten **9** das Gegentheil gegenüber gestellt: *so wir unsere Sünden* reumüthig, wohl auch laut und öffentlich (Jak 5 16. Doctr. XII ap. 4 14) *bekennen, so ist er,* Gott, *treu* (I Kor 1 9 10 13 II Kor 1 18 I Th 5 24 II Th 3 3 Hbr 10 23 11 11) *und gerecht* (von Gott ausgesagt, wie 2 29 Joh 17 25 Apk 16 5), *dass er* kraft der 2. Eigenschaft (der ἱλασμός 2 2 steht nach Rm 3 26 in Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes) *uns die Sünden vergebe und* kraft der 1. (vgl. II Tim 2 13) *uns reinige von jeglicher Ungerechtigkeit,* s. zu 7. Ebenso stehen beide Eigenschaften (vgl. Jer 42 5) zusammen Clem. Rom. Cor. 27 1 60 1, wo sich Gott als treu erweist, indem er seine Verheissungen nicht vergisst, aber auch als δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασιν. Gegensatz zu 9, also Parallele, und zwar verstärkende, zu 8 ist **10** der Schlusssatz: *wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn,* der uns doch als Sünder in seine Pflege genommen und für solche erklärt hat, *zum Lügner* (s. zu Joh 3 33), *und sein* Sündenvergebung verheissendes und bringendes *Wort* (λόγος also nicht wie 1 1, sondern wie 2 5 7 14 und gewöhnlich in Joh, vgl. Harnack, ZThK 208 225) *ist nicht in uns.* Wir verstehen unter jener falschen Voraussetzung den Sinn seiner Worte nicht. So hielten sich die Pneumatiker der gnostischen Schulen, zu deren Theorie der ganze Abschnitt in Gegensatz tritt (Plm), für sündlos, behaupteten nicht sündigen zu können. In Wahrheit ist Sündlosigkeit zwar nicht Voraussetzung, wohl aber Zweck und Ziel aller christl. Verkündigung. Daher **2 1** *meine Kindlein* (derselbe, väterliches Ansehen beanspruchende, Ausdruck der Herzlichkeit wie Gal 4 19, die Anrede τεκνία auch 12 28 3 7 18 4 4 5 21 nach Joh 13 33), *solches,* wie ich euch bisher geschrieben, *schreibe ich euch, auf dass* (hier also der nähere Zweck des Briefes im Unterschied vom weiteren 1 4) *ihr nicht sündiget,* keinen Fall thuet, der den Heilsbesitz in Frage stellen könnte: wäre an habituelles Sündigen gedacht, so stünde Praesens, wie 3 6 8 5 18. *Und so Jemand* trotz seines besseren Wissens *sündiget* (wie Gal 6 1 ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι), *so haben wir einen Fürsprecher* (s. zu Joh 14 16 und vgl. Clem. Rom. 36 1 τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν) *bei dem Vater* („zu dem Vater hin", wie Joh 1 1 πρὸς τὸν θεόν), natürlich nur unter der 1 9 geltend gemachten Voraussetzung reuigen Bekenntnisses. Und

diesen Fürsprecher *Jesus Christus* (s. zu Joh 17 3) bezeichnet er als *den gerechten,* weil nur ein Gerechter wirksam bitten kann für Ungerechte Jak 5 16. Die Vorstellung ist die gleiche wie Rm 8 34 Hbr 9 24. Darüber hinaus reicht freilich Joh 16 26; aber unsere Stelle will nur die, in der Unvollkommenheit der erfahrungsmässigen Wirklichkeit gegebene, objective Möglichkeit (ἐάν wie 1 6) einer Trübung der Gottesgemeinschaft als vorübergehend und aufhebbar darthun, um sofort den Grundgedanken des ganzen Abschnitts, die Unvereinbarkeit des Wandels in Finsterniss mit dem Lichtcharakter der Gläubigen, zu desto vollerer Entfaltung gelangen zu lassen. Zuvor muss nur neben dem Gerechtsein 2 noch eine 2. Eigenschaft Christi namhaft gemacht werden, ohne welche er nicht als παράκλητος zu gelten vermöchte: *und er ist Versöhnung* (wie 4 10 steht die Handlung metonymisch für den Handelnden, propitiatio für propitiator, vgl. I Kor 1 30 ἁγιασμός) *in Betreff unserer Sünden* vermöge seines zum Behuf ihrer Tilgung vergossenen Blutes, s. zu Joh 17 19. Doch ist der, der üblichen kirchlichen Sprechweise entnommene, in Joh fehlende Ausdruck ἱλασμός nach 3 5 nicht sowohl gleich Rm 3 25 II Kor 5 21, als vielmehr dahin zu verstehen, dass es zu einer reellen Hinwegnahme der Sünde kommt, sofern das einmal vergossene Sühneblut nach 1 7 9 bis zur Erreichung des Zieles fortwährend seine reinigende Kraft bethätigt, eine Kraft, welche ausreichend wäre *nicht allein aber in Betreff der unsrigen, sondern auch* (ähnlich Joh 11 51 52) *in Betreff* der Sünden (comparatio compendiaria) *der ganzen Welt:* quam late peccatum, tam late propitiatio (Bengel). Ist Christus ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου Joh 1 29, so versteht es sich von selbst, dass er in einzelnen bedrohlichen Fällen auch wirksame Fürbitte für die Seinigen leisten kann. Nachdem 1 6—2 2 das thatsächliche Vorkommen von Störungen und Schwankungen, aber auch die im Erlösertode begründete Möglichkeit ihrer Wiederaufhebung dargethan worden war, tritt nunmehr in weiterer Verfolgung des 1 5 angebahnten Gedankenganges die rein ideale Betrachtung des Heilslebens nach seiner grundsätzlichen Herrlichkeit in ihr Recht und wird 3—11 gezeigt, wie der Wandel im Licht speziell ein Wandel in der Liebe ist. 3 *Und daran* (Construction wie Joh 13 35) *erkennen wir, dass wir ihn,* nämlich Gott, *erkannt haben,* richtige Gnostiker sind, *wenn wir seine Gebote* als unbedingt verpflichtende anerkennen und demgemäss *halten.* Der Gottesgedanke hört nur da auf, eine gnostische Begriffsdichtung zu sein, wo er als absolute Norm des sittlichen Verhaltens gewerthet und erlebt wird. Dagegen 4 *wer sagt, „ich habe ihn erkannt“,* also der Gnostiker (vgl. Tit 1 16 θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, Clem. Rec. 2 22 qui deum se nosse profitentur), *und* gleichwohl (über καί s. zu 1 6) *seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner* (4 20), *und in diesem ist die Wahrheit nicht* (1 8). Der über die praktische Bewährung sich hinwegsetzenden Begriffsseligkeit wird 5 eine, nur vermittelst der Bethätigung zu gewinnende, Erkenntniss entgegengestellt. *Wer aber sein Wort hält* (die johanneische Phrase τηρεῖν τὸν λόγον wechselt mit der anderen τηρεῖν τὰς ἐντολάς wie Joh 14 15 21 23 24 oder 15 10 20), *in diesem ist wahrhaftig* (wie Joh 8 31) *die* Erkenntniss, sollte man nach 4 erwarten; statt dessen steht in der zu 1 7 entwickelten Manier und mit Erinnerung an I Kor 8 2 3 *Liebe Gottes* d. h. zu Gott (so nach der Mehrzahl der Parallelen 2 15 3 17 4 12 5 3; anders nur 4 9) *vollendet;* vgl. Clem. Rom. Cor. 50 3 οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες. Dies der syllogismus practicus der reformirten Lehre: *daran,* an dem Merkmal des frommen Gehorsams

(gewöhnl. Ausl.), *erkennen wir, dass wir in ihm sind,* mit ihm Gemeinschaft haben 1 6, worin eben die Vollendung der Liebe besteht. Auch dieses μένειν ἐν θεῷ gehörte zu den Schlagworten der Gegner. Da aber ἐν τούτῳ sonst immer vorwärts weist 2 3 3 10 16 19 24 4 13 17 5 2, wird es auch hier (Ew, Wst, Plm) seine Beziehung finden in 6 *Wer sagt, er bleibe in ihm, der soll,* muss von Rechtswegen (ὀφείλειν wie Joh 13 14), *wie jener,* Christus, der Joh 15 10 in des Vaters Liebe blieb, *gewandelt hat, auch selbst also* (οὕτως fehlt übrigens AB vg, wie auch in der hier nachklingenden Stelle Joh 13 15) *wandeln;* die persönliche Gotteserscheinung in Christus wirkt demnach gleichsam als demonstratio ad hominem; nur auf diese Weise gewinnt das göttliche Leben einen wahrhaft vorbildlichen Charakter für uns (I Pt 2 21). Die Anrede 7 *Geliebte* (vgl. 3 2 21 4 1 7 11) bezeichnet einen neuen Einsatz, ohne die Gedankenreihe selbst abzubrechen: nachdem von der Pflicht der Nachfolge gesprochen war, wird dieselbe als Grundgebot des Christenthums charakterisirt, dies aber so, dass nach Joh 15 10 12 vor Allem der Wandel in der Liebe als solche Nachfolge geltend gemacht wird: eine Deutung, die durch 9—11 3 11 23 II Joh 5 vollkommen sicher gestellt wird. *Nicht ein neues Gebot* (als solches hatten es die Leser von Joh 13 34 kennen gelernt; hier aber soll im geistreichen Spiel zunächst die unerwartete Kehrseite an der Sache hervorgehoben werden) *schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet:* wie 24 3 11 II Joh 5 6 ist der Anfang des Christenlebens der Leser gemeint; als geborene Christen wussten sie gar nicht anders, als dass das Liebesgebot so alt ist, wie das Christenthum selbst. *Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt,* die apost. Predigt, zugleich der wesentliche Inhalt des 4. Evglms (Wst), insofern derselbe in Joh 13 34 15 12 gipfelt. Aber wie in diesen Stellen das betreffende Gebot vielmehr ein neues heisst, so kann 8 der Verf. *hinwiederum,* wenn er die Sache von einer anderen Seite betrachtet (Ws, Plm), auch sagen: *ein neues Gebot schreibe ich euch, was* (nicht das Gebot, sondern seine Charakterisirung als ein neues) als *wahr* zu erkennen *ist* objectiv *an ihm,* sofern er es Joh 13 34 als ein solches gegeben hat, wie auch das 3 16 Joh 15 12 13 geltend gemachte Motiv vor Christus noch nicht bestand, *und* subjectiv *an euch.* Inwiefern letzteres, wird durch den folgenden Begründungssatz angedeutet: *denn die Finsterniss,* der widergöttliche Zustand der Sünde und Blindheit, *vergehet* (παράγεται wie I Kor 7 31 παράγει, sachlich vgl. Rm 13 12) *und das wahrhaftige Licht* (wie Joh 1 9, wo dasselbe eben im Begriffe war, zu kommen) *scheinet bereits* (s. zu Joh 1 5): die Welt ist zwar keineswegs, wie Gott 1 5, reines Licht, wohl aber gibt es bereits einen erleuchteten Theil in der an sich finstern Welt, und wie die Finsterniss im Abzug, so ist die Gemeinde der Kinder des Lichtes im Wachsen begriffen, so dass also stets neue Bedürfnisse und neue Aufgaben der Liebe sich einstellen: καινός = ἀεὶ καινός (so in verschiedenen Wendungen Calvin, Neander, Ew, Wst). Der Verf. verfolgt aber diese Richtung des Gedankens, nachdem er sie eben nur angedeutet, nicht weiter, sondern zeigt 9—11 vielmehr, indem er bei der 2. Seite (ἐν ὑμῖν) stehen bleibt, wie in der Wärme des aufgegangenen Lichtes nothwendig die Bruderliebe — denn diese, nicht die Nächstenliebe überhaupt ist gemeint (s. zu Joh 13 34) — Leben und Gedeihen finden muss. Der auf den Lichtkeim seines Geistes stolze, den Gemeingläubigen verachtende, Gnostiker wird wieder 9 charakterisirt mit *Wer sagt, er sei im Lichte, und* dabei gleichwohl *seinen Bruder* (so heisst

3 10 16 4 20 21 der Mitchrist) *hasset* (4 20), *ist* noch *bis jetzt in der Finsterniss.* Umgekehrt 10 *wer seinen Bruder liebt,* erfährt die schützende, bewahrende Kraft der Liebe, ist nicht bloss, sondern (darin liegt der Fortschritt über 8) *bleibt* dauernd *in dem Licht, und ein Aergerniss ist nicht in ihm:* so wird im Rückblick auf Joh 11 9 10 der Gedanke ausgedrückt, dass ihn die Liebe nicht zu Falle kommen lässt, sondern stets wieder auf die rechte Bahn zurückführen wird. Und wie 10 die Kehrseite zu 9 war, so bringt 11 wieder das Gegentheil von 10 (also ähnlich wie 1 8—10): *Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in der Finsterniss und wandelt in der Finsterniss* (vgl. 3 14) *und weiss nicht, wohin er geht* (Nachklang von Joh 12 35), *denn die Finsterniss hat seine Augen geblendet:* eine abstracte Wendung, während Joh 12 40 Gott, II Kor 4 4 der Teufel blendet. Zum Abschlusse dieses Theils greift der Verf. 12 noch einmal auf 1 *ich schreibe euch* zurück, wiederholt auch die Anrede *Kindlein,* womit er nicht etwa das Kindesalter von den fortgeschrittenen Lebensstufen unterscheidet, sondern, gleichwie mit παιδία 13, alle Leser meint, die dann aber 13 14 in die beiden Gruppen der Erwachsenen oder Väter und der Jünglinge getheilt werden (neuere Ausl.). Der Verf. will, indem er sich mit dem Evglsten vereinerleit, bemerklich machen, unter welcher Voraussetzung er sich an die Leser wendet, nämlich unter der, dass für sie die wesentlichen Grundlagen des christl. Glaubens und Lebens bereits gewonnen sind und unverrückbar feststehen. Der Brief ist keine Missionsschrift (s. v. 21), sondern wendet sich an gereifte Christen aus der johann. Schule; daher die Begründung (so muss ὅτι schon wegen der Parallele 21 genommen werden) *weil euch die Sünden um seines Namens,* seiner Stellung als παράκλητος 1 und ἱλασμός 2, *willen vergeben sind* (über ἀφέωνται s. zu Mt 9 2), die christl. Lebensentwicklung also im Grundsatze gesichert ist; vgl. 1 7. Sonst kommt noch im Brief die Formel „Glauben an seinen Namen" 3 23 5 13 vor, welche die subjective Bedingung des hier besprochenen Erfolges enthält. Zunächst werden 13 die Erwachsenen als die rechten und wahren Gnostiker charakterisirt: *ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den,* der *von Anfang* ist (s. zu 1 1); dagegen weil Kampf und Sieg vor Allem Sache der streitbaren Jugend ist: *ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen* (s. zu Joh 17 15) *überwunden habt* (Joh 16 33). An sich könnte man in diesen und den folgenden Sätzen ὅτι = „dass" nehmen: ich schreibe euch, dass ihr das höchste, also Sündenvergebung, wahre Gotteserkenntniss und Erhebung über das Niveau der Lebensführung der Irrgeister schon errungen habt, mithin von letzteren keine neue Belehrungen zu erwarten habt (Hgf). Jedenfalls werden beide Theile an diejenigen Seiten des Heilsbesitzes erinnert, welche jeweils das kräftigste Motiv enthalten müssen: die Alten, weil sie der Ewigkeit entgegen gehen, an den Ewigen, die Jungen, die noch in der Hitze der Versuchung stehen, an die bereits dahinten liegende Ueberwindung der schwersten Anfänge. Nun aber entsprechen den 3 Sätzen genau 3 neue; denn es muss 12—14 nach richtiger LA 3mal γράφω und 3mal ἔγραψα gelesen werden. Dies erklärt sich ohne die herkömmlichen Annahmen von Tautologie (um des Nachdrucks willen, den er auf diese Belehrung legt, soll der Verf. die Leser sofort noch einmal darauf hinweisen: „ich schrieb euch soeben") oder zwecklosem Spiel mit Briefstil (vgl. 5 13) u. dgl. nur, wenn der Verf. die Leser daran erinnern will, dass er sich nicht zum ersten Mal an sie wendet. Die Ermahnungen des Briefes richten sich vielmehr an solche, für welche schon die

Lehrschrift, das 4. Evglm, bestimmt gewesen war (Bg-Crus, Ebr, Hfm, Rth, Braune, Plm); um so zuversichtlicher dürfen die Leser als in jeder Beziehung über die Anfänge hinaus gediehen vorausgesetzt und behandelt werden. *Ich habe euch geschrieben, Kinder, weil ihr den Vater erkannt habt,* also das 2 3 geltend gemachte Merkmal des Christenstandes. In der 12 an derselben Stelle erwähnten Vergebung der Sünden erweist sich Gottes Vaterliebe. Es folgt **14** wieder, wie 13, *ich habe euch geschrieben, Väter, weil ihr,* der Natur des nachdenklichen Alters entsprechend, *erkannt habt den,* der *von Anfang* ist; *ich habe euch geschrieben, Jünglinge, weil ihr,* deren Sache die sittliche Thatleistung wäre, *stark seid und das Wort Gottes* (τοῦ θεοῦ fehlt B) *in euch* als Quelle eurer Kraft *bleibet* (s. zu 1 10 Joh 5 38) *und ihr* auf solche Weise *den Bösen* endgültig *überwunden habt.* An die ganze Gemeinde wendet sich dann die Ermahnung **15** *Liebet nicht die Welt* (das Gegentheil der bisher geforderten Liebe), *noch das* was *in der Welt* ist und die Weltmenschen in Bewegung setzt. *Wenn Jemand die Welt,* das Getriebe der Menschen in seiner Nichtigkeit und Unreinheit, *liebt* (anders also als wie Gott selbst „die Welt liebt" Joh 3 16), *in dem ist nicht die Liebe des Vaters,* vgl. Mt 6 24 Jak 4 4. Beides verträgt sich nicht, **16** *denn* das Gotteskind kann nur lieben, was seinen Ursprung in Gott hat; aber *Alles, was in der Welt ist, die Lust,* zusammengedacht mit ihrem Gegenstande und ihrer Befriedigung, *des Fleisches* (I Pt 2 11 Eph 2 3, überhaupt begegnet eine derartige Würdigung der σάρξ nur bei Pls, Pt und Jud), Unzucht und Völlerei, die gröbste Form, die unterste und umfassendste Stufe der Sünde, und *die Lust der Augen,* nicht Geldgier (herkömmliche Ausl.), sondern das Wohlgefallen an unsittlichen Schaustellungen (Tert. De spectaculis 7), vielleicht überhaupt „das ästhetische Lustgefühl" (Rth), der Luxus der röm. Kaiserzeit, weiterhin aller raffinirtere Genuss, der an Stelle der Religion in die Lebensmitte getretene Cultus des Schönen, *und die Prunksucht* (ἀλαζονεία nach Jak 4 16 jactantia) *des Geldes* (βίος wie 3 17 opes, s. zu Mc 12 44), das übermüthige Grossthun mit Besitz, also Schwindel und Scheinleben, ein Leben lediglich nach aussen und im Reflex, den die eingebildete Grösse im Bewusstsein Anderer findet, *ist,* hat seinen Ursprung *nicht aus dem Vater, sondern aus der Welt,* **17** *und* doch *vergeht die Welt* (I Kor 7 31) *und ihre* d. h. der Weltmenschen *Lust:* mit ihr fährt dahin, wer sie liebt. *Wer aber den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit.*

Irrthum und Wahrheit 2 18—28. Die Erinnerung an die Vergänglichkeit der Welt 17 legt den Gedanken **18** nahe: *Kinder, letzte Stunde* (s. zu Joh 1 39), Letztzeit (artikellos) *ist;* das gleiche Vorgefühl des nahen Endes der gegenwärtigen Weltperiode, wie I Pt 4 7; *und wie ihr* oft von uns *gehöret habt, dass* (fehlt AC rec., der Artikel fehlt ℵBC) *Widerchrist,* welcher nach dem christl. und im Grunde auch jüd. eschatologischen Programm (Schr II 448) der Erscheinung, bzw. Wiederkunft, des Messias als dessen satanisches Zerrbild vorangehen soll (s. zu II Th 2 12), *kommt* (apost. Lehrsatz), *so sind bereits viele Widerchristen aufgetreten, woraus wir erkennen, dass* die Welt reif zum Gericht, also *letzte Stunde ist:* unter dem ἀντίχριστος (den Ausdruck hat erst und nur er) versteht der Briefsteller weder einen jüd. Pseudomessias (s. zu Mc 13 21 22 = Mt 24 23 24), noch, wie Apk, die heidnische Weltmacht in irgend einem ihrer kaiserlichen Vertreter, sondern die Gesammtheit der aus der Christenheit selbst hervorgegangenen Irrlehrer, also eine Collectivpersönlichkeit, es sei denn, dass

er nur aus dem Erscheinen der Vielen auf das baldige Auftreten des Einen schlösse (gewöhnl. Ausl.), in welchem Falle allerdings die Beziehung auf Joh 5 43 ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ nahe läge (Cr 893). Aber die Parallelstellen 22 4 3 II Joh 7 begünstigen die andere Auffassung. 19 *Von uns,* aus unserer Mitte, *sind sie ausgegangen;* entweder = prodierunt, wie Joh 8 42, oder = exierunt, wie Joh 8 59. Im ersteren Falle wird die tragische Thatsache betont, dass die Irrlehrer aus der Mitte der Gemeinde selbst hervorgegangen sind, wofür die Parallele Act 20 30 und der sofort aufgebotene Trost sprechen, dass sie jenem Kreise doch innerlich nie angehört haben: *aber sie waren nicht von uns.* Im andern Falle hätte die Absonderung schon thatsächlich statt gehabt; es gab bereits gnostische Schulen, Conventikel und Kirchlein. Nur parenthetisch wird beigefügt: *Denn wenn sie von uns wären, so wären sie bei* (μετά wie 4 17) *uns geblieben,* so hätte sich ihre principielle Zugehörigkeit besser bewährt. *Aber sie sollten* (über ἵνα s. zu Joh 1 8) *offenbar werden, dass sie nicht alle von uns sind,* vgl. I Kor 11 19. Der Verf. formt den abhängigen Satz als hätte der Hauptsatz gelautet ἀλλ᾽ ἵνα φανερωθῇ. Das *und* 20 führt in einfach anreihender Weise (Ws) von den ἀντίχριστοι zu den Lesern: *ihr habt die Salbung* (χρίσμα ist Ex 29 7 30 31 Salböl, steht hier und 27, sonst nicht im NT, bildlich für den hl. Geist als Princip der Erleuchtung nach dem aus Act 10 38 erhellenden typologischen Gesichtspunkt) *von dem* Gesalbten, durch die Salbung Auserwählten, also *Heiligen* schlechthin (s. zu Joh 6 69 10 36). Zur neutrischen Fassung von ἁγίου (Ritschl II^3 102) passt weder die Präposition (ἐκ müsste stehen), noch die Parallele 27. Der auch die Benennung Christiani rechtfertigende und fast direct auf sie hinführende Gedanke entspricht Stellen wie Jes 54 13 Jer 31 34 Hbr 8 11, namentlich aber Joh 6 45. Daher *und* (fehlt B) *habt alle das Wissen*: πάντες ℵB gegen AC rec. πάντα. Während also die Gnostiker als ausschliessliche Geistesmänner den Gliedern des gemeinen Kirchenverbandes den Geistesbesitz absprechen, genügt dem Briefsteller das fromme Gemeindebewusstsein; dem esoterischen Wissen der Pneumatiker tritt der Gemeindeglaube als Gegengnosis gegenüber. Nach 26 geht es wohl auf das 18 19 vom Widerchristen Gesagten, wenn 21 fortgefahren wird: *nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht kennet* (s. zu v. 12), *sondern* im Gegentheil gerade *weil ihr sie kennet und* in Folge dessen auch wissen müsset, *dass jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit ist* (vgl. Joh 8 44): nur den solches Wissenden kann man zumuthen, das 19 Gesagte (οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν) ohne weiteren Beweis zu begreifen. Wofern man alle 3 ὅτι um des letzten willen mit „dass“ übersetzen zu müssen glaubt, liefe der Sinn der Stelle darauf hinaus, mit 19 habe hinsichtlich des 20 vielmehr ausdrücklich bestätigten Wissens der Leser keineswegs ein Zweifel ausgesprochen werden sollen (Rth). So gewiss Wahrheit und Lüge vollständig getrennte Gebiete sind (vgl. die Parallele 1 5), so wenig haben die Irrgeister der Gemeinde je wirklich angehört. Daran schliesst sich 22 eine 1. Kennzeichnung der Irrlehre, die aber erst aus der 2., ausführlicheren 4 3 recht verständlich wird: *Wer ist der Lügner,* den ich gemeint habe, wenn ich soeben von Lüge sprach (Ws), *wenn nicht der, welcher leugnet, dass Jesus* (οὐκ ist pleonastische Negation, fällt also in der Uebersetzung weg) *der Christus ist?* Wer nur einen irdischen Menschen Jesus kennt, der nicht in Wahrheit auch der Christus, der Gesandte und Repräsentant Gottes, also auch ausschliesslicher Vermittler der Gotteserkenntniss ist, der hebt mit

der einen Seite des Bekenntnisses Joh 17 3 folgerichtiger Weise (Joh 8 19 15 23 16 3) auch die andere auf: *Dieser* also *ist der Widerchrist* und Lügner (II Joh 7), und zur Begründung dessen wird noch hinzugesetzt: *der den Vater und den Sohn leugnet,* vgl. Jud 4. *Denn,* um nun auch die Voraussetzung des eben Behaupteten ausdrücklich auszusprechen, 23 *jeder, welcher den Sohn leugnet, hat,* kennt und verehrt *auch den Vater nicht,* weil dieser nicht aus einer Analyse des Gottesbegriffs, sondern lediglich aus der Offenbarung im Sohn zu erkennen ist. Hierauf die, in L rec. weggefallene, Kehrseite: *wer den Sohn bekennet,* indem er also dem Menschen Jesus seinen richtig verstandenen Würdenamen Christus zuerkennt, *hat auch den Vater,* Joh 15 23 24. Als Losung wider die gnostische Neuerung wird 24 der Traditionsgedanke ausgegeben: *was ihr* (hinter dem nachdrücklich vorangestellten ὑμεῖς steht L rec. noch οὖν) *von Anfang an* (wie V. 7) *gehöret habt,* die altüberlieferte von jeher vernommene Lehre, *das bleibe in euch! So in euch bleiben wird, was ihr von Anfang an gehöret habt, werdet auch ihr in dem Sohne und in dem Vater bleiben,* Joh 15 7 II Joh 9. Christenthum ist nämlich absolute Gottesgemeinschaft, geschichtlich begründet durch die Erscheinung des Sohnes und fortgeleitet in der Gemeinde. Nur in dieser Gemeinschaft ist auch das Erbe der Verheissung zu erlangen. Daher 25 *und das ist* (ganz wie 1 5 5 11 14) *die Verheissung, welche er* (wie 20 27 denkt man auch hier bei αὐτός mit Unrecht an Gott) *uns* (nur B hat ὑμῖν) *verheissen hat,* nämlich Joh 3 15 4 14 6 40 10 28 14 19—21 17 2 (Plm), nicht etwa Apk 2 10 Jak 1 12 II Tim 4 8, *das,* als Folge des Bleibens in Gott in Betracht kommende (dW, Hth), den Irrgeistern unzugänglich bleibende, *ewige Leben:* τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ist durch Attraction in den Relativsatz verschlungen. Zurückblickend auf 18—25 (nach Ws nur auf 24) heisst es 26 *das habe ich euch geschrieben,* nicht etwa ohne allen Anlass, sondern *in Betreff derer, die euch verführen,* 27 *und ihr* eurerseits (ὑμεῖς steht wie 24 voran: nur der dringliche Anlass entschuldigt die an sich unnöthige Belehrung) — *die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt* (wiederholt aus 20), *bleibet in euch,* wie ja der Geist Joh 14 16 thun soll, *und ihr bedürfet* im Grunde selbst der von Seiten der Irrlehre drohenden Gefahr gegenüber *nicht, dass euch Jemand belehre* (Construction wie Joh 2 25 16 30), *sondern wie euch seine* (ℵBC vg αὐτοῦ gegen AL rec. αὐτό = dieselbe) *Salbung über Alles belehret,* so dass ihr menschliche Lehrer entbehren könnet (vgl. den Geist als Lehrer Joh 14 26 16 13, auch I Kor 2 12 12 10: Gabe der Unterscheidung der Geister) *und wahr ist und nicht Lüge ist* (wäre, was die Salbung ihnen eingibt, ψεῦδος, so könnten die Leser sich ihr nicht so rückhaltlos und ausschliesslich anvertrauen) — *und wie sie euch gelehrt hat, so bleibet ihr* (rec. L hat μενεῖτε, auch μένετε ist wahrscheinlich als Indic. gemeint, dem μένει ἐν ὑμῖν am Anfang entsprechend; der Imper. folgt erst 28) *in ihm,* d. h. dem, von welchem ihr die Salbung habt. Gegenüber der aristokratischen Gnosis constituirt sich so das allgemeine Priesterthum der Gemeinde I Pt 2 9, deren directe Stellung zu Gott auf dem Besitz des χρίσμα beruht. Der Satzstructur ist übrigens bei der am besten bezeugten LA auf keine Weise aufzuhelfen, da die Annahme, dass ὡς in καθώς aufgenommen werde und μένετε den gemeinsamen Nachsatz bilde (gewöhnl. Ausl. seit Oekumenius), schon wegen der Worte καὶ ἀλ. ἐ. καὶ οὐκ ἔ. ψεῦδος, die zwangsweise parenthesirt werden müssten, ebenso undurchführbar ist (vgl. Ws), wie der Versuch, den Nachsatz mit dem καί vor ἀληθές und mit καί

καθώς einen neuen Satz zu beginnen (protest. Ausl. seit Lth), schon an dem nachdrucksvoll und doch ausser allem Verhältniss zum angeblichen Nachsatz stehenden περὶ πάντων scheitert (vgl. Ebr). Kann man sich zur Annahme einer verunglückten Satzbildung nicht entschliessen, so bleibt nur übrig, mit B ἀλλά statt ἀλλ᾽ ὡς zu lesen. Das ganze Satzgefüge ist schwerfällig geworden, weil der Verfasser die Hauptgedanken des Kapitels recapituliren will: vgl. καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτ. καὶ οὐ χρ. ἔχ. ἵνα τις διδ. ὑμ. mit 20, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος mit 21—23, μένετε ἐν αὐτῷ mit 24 (Plm). Aber erst die abschliessende Ermahnung 28 *Und jetzt,* in der gegebenen Situation (Ws), *Kindlein, bleibet in ihm* bringt das Correlat zu 24 ἐν ὑμῖν μενέτω. Wie aber hier „der Sohn und der Vater“ als das Element genannt waren, darin die Briefempfänger bleiben sollen, so ist auch jetzt wieder schwer zu entscheiden, ob jener oder dieser unter αὐτός zu verstehen sei. Zu der Annahme, dass schon 25 27 an Christus zu denken gewesen ist, stimmt aber der Fortgang *damit, wenn* (L rec. hat ὅταν = wann) *er geoffenbart wird* (nach Kol 3 4 ist Christus das Subject), *wir Freudigkeit* (4 17 Phl 1 20 Eph 3 12) *haben und nicht mit Schanden von ihm weichen müssen bei seiner Ankunft.* Mit der Erwähnung der letztern am Schlusse des Abschnittes ist der Sinn der „letzten Stunde“ am Anfang 18 sicher gestellt und das Ganze abgeschlossen.

Gerechtigkeit und Bruderliebe, das Kennzeichen der Kinder Gottes. 2 29—3 18. Wie 1 6—10 mit „so wir sagen, wandeln, sagen, bekennen, sagen“ der 1. Theil, so hebt 29 dieser neue, allerdings eng anknüpfend an die Parusie 28 und die dadurch nahe gelegte Reflexion auf die Beschaffenheit, welche ihr entgegen Gehende aufweisen müssen (Rth), an mit: *So ihr wisset, dass er,* d. h. im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und nach 3 1 der als Richter erwartete Christus, dagegen im Zusammenhange mit dem sofort Folgenden ἐξ αὐτοῦ Gott, *gerecht ist, so erkennet* (andere Ausleger fassen γιν. indicativisch), indem ihr die Consequenz daraus ziehet, *dass* (אA rec. ὅτι καί) *jeder, welcher die Gerechtigkeit thut* (at. Ausdruck, vgl. Gen 18 19 Jes 56 1), *aus ihm gezeugt ist,* s. zu Joh 1 13 3 3. Mit dieser, vielleicht Jak 1 18 nachklingenden (sicherer noch fusst diese Stelle, sowie die Parallele I Pt 1 23 auf Lc 8 11), Mahnung zum thätigen Christenthum ist ein neuer Gedankenkreis beschritten, dessen Thema 3 7 18 deutlich zu Tage tritt. Hauptsache aber ist die Motivirung dieser Nothwendigkeit, das Thun des Gottessohnes oder Gottes selbst nachzuahmen, mit der spezifisch johann. Idee der Zeugung aus Gott, deren Wichtigkeit sofort 3 1 zu Gemüthe geführt wird. Es gibt nämlich auf dem Standpunkte des Briefstellers nur ein praktisches Innewerden vom Wesen Gottes, mit welchem Beides zugleich gesetzt ist, seine Eigenschaft als Vater, der Gläubigen Würdestellung als Kinder. An dieses ihr „Adelsbewusstsein“ (Rth) wird daher erinnert: *Sehet, welch' eine* (qualis im Sinne von quantus, vgl. οὕτως Joh 3 16) *Liebe uns* (nur B ὑμῖν) *der Vater* zu eigen *gegeben hat, dass wir* nämlich *Kinder Gottes heissen sollen* Rm 5 8 8 16; s. zu Joh 1 12. Das καὶ ἐσμέν = *und wir sind es* (אBAC, erst rec. L ausgefallen, noch von Hpt verworfen) will besagen, es sei nicht bloss bei der Würde und Ehre des Namens in abstracto geblieben. *Darum,* weil wir Kinder Gottes sind, zwischen Gott und Welt aber der aus 2 15—17 Joh 15 18 19 bekannte Gegensatz besteht, *erkennt uns die Welt* nicht als das, was wir sind, *weil* (Exposition zu διὰ τοῦτο, s. zu Joh 5 16) *sie ihn nicht erkannt hat.* Was in der Welt

γινώσκειν, γνῶσις u. s. w. heisst, ist begriffliches Wissen um das Absolute, während die Gotteserkenntniss der Gemeinde auf der Erfahrung eines, alle Werthe der Welt, alle Fassungskraft der Menschen übersteigenden, Geschenkes (der Gotteskindschaft und damit verbundenen Sündenvergebung) beruht, daher auch der erkannte Gott „Vater“ heisst, was mehr ist, als der gnostische „Urgrund“; vgl. Joh 14 17 15 21—24 16 3. Man mag sich also trösten über die feindselige Behandlung von Seiten der Welt (Lck). Die Darlegung der Hoheit christl. Gotteskindschaft wäre aber unvollständig, wenn sie bei dem stehen bliebe, was man jetzt von ihr zu sehen bekommt (Rth). Im Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft werden die Leser 2 angeredet *Geliebte, wir sind jetzt Gottes Kinder, und,* wie 2 28 des Sohnes Gottes Erscheinung selbst erst noch bevorsteht, so *ist* auch *noch nicht erschienen,* in sichtbare Erscheinung getreten, *was wir* dereinst (Gegensatz zu νῦν) *sein werden,* vgl. Rm 8 23 24 I Kor 15 49 und vor Allem die den Sinn sichernde Grundstelle Kol 3 4. So gewiss wir schon Gottes Kinder sind, so gewiss wartet unser noch Grösseres: *wir wissen* (erst rec. L hat δέ), *dass, wenn es* (oder mit Bezug auf 2 28 „er“, so besonders englische Ausl.) *erschienen sein wird, wir ihm,* dem Sohne Gottes als Söhne Gottes, ὅμοιοι ähnlich wie Joh 8 55 im Sinn von *gleich* (aber doch nicht ἴσα θεῷ wie Phl 2 6) *sein werden* Rm 8 17 29 Phl 3 21 I Kor 15 28. Dieser — dies scheint gesagt werden zu sollen — letzte und höchste Vollendungszustand kann somit nur in und mit seiner Verwirklichung begriffen werden, geht aber für jetzt noch über unser Vorstellen und Denken hinaus; dazu gelangen jedoch werden wir vermittelst directen Anschauens seiner Herrlichkeit Joh 17 24: *denn wir werden ihn,* dessen Erdenkleid schon eine Gottesschau ermöglichte Joh 14 9, *sehen, wie er* an sich, in seinem eigensten Wesen *ist,* als vollen Abglanz göttlicher Herrlichkeit II Kor 3 18. Somit gibt das ὅτι den Realgrund für ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα an, nicht etwa bloss den Erkenntnissgrund (vgl. οἴδαμεν) in dem Sinne, als ob Gott, welchen man dann in αὐτῷ findet, nur von solchen, die ihm gleich sind, geschaut werden könne. In jenem Fall ist die in Aussicht gestellte Gleichheit die Folge des Schauens, in diesem das Schauen die Folge der Gleichheit; in beiden ist an kein leibliches Schauen zu denken, sondern vgl. I Kor 13 12 II Kor 5 7 (Apk 22 4) und s. zu Mt 5 8. Quomodo potuit, lingua sonuit: cetera corde cogitentur (Aug). Jedenfalls bildet dieser geheimnissvolle Hinweis auf das letzte Ziel ein Motiv für die Ermahnung 3 *und jeder* (hier handelt es sich um eine „innere Nothwendigkeit“, Rth), *welcher diese Hoffnung* (ἐλπίς nur hier bei Joh) *auf ihn* setzt, wörtlich *hat, reinigt* (Aug castificat) *sich selbst* (vgl. II Kor 6 17 7 1, auch II Pt 3 13 14), und zwar *gleichwie jener* (wie 2 6: also war auch 2 von Christus die Rede) *rein ist:* die fleckenlose Reinheit des Vorbildes verpflichtet die Nachfolger zur Selbstreinigung (Joh 15 2 3 17 17 reinigt und heiligt sie Gott), womit auf den irdischen Anfang zu dem 2 beschriebenen, himmlischen Verklärungsprozess zurückgegangen wird. Wie sich Joh 11 55 die nach Jerusalem pilgernden Festbesucher „reinigen“, um Gott nahen zu können, so thun diejenigen, die das himmlische Ziel kennen, hier auf Erden, daher der „cultische Ausdruck“ (Ws). Das Widerspiel zu solchem Thun, wie auch zu dem 2 29 an der Spitze des Abschnittes geforderten ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, bringt 4 *Jeder* (halte er sich auch selbst für einen Christen), *der* im Gegensatze zu dem in der Selbstreinigung Begriffenen *die Sünde thut, thut auch die Ungesetzlich-*

keit (ἀνομία, die antinomistische Gnosis, s. zu Mt 7 23) *und* hebt, so viel an ihm ist, Gottes Ordnung, Recht und Gesetz auf: denn *die Sünde ist die Ungesetzlichkeit;* umgekehrt und scheinbar natürlicher 5 17, aber hier verlangt es der Gegensatz zu 3 anders. Da sich der weitere Fortgang 7—10 sofort wieder in dem einfachen Gegensatz von ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην und ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν bewegt, muss der Seitensprung von der ἁμαρτία zu dem auffälligen Stichwort ἀνομία bestimmt motivirt gewesen sein. Die Ausführung, dass das Wesen der Sünde in der theoretischen und praktischen Verleugnung alles Bewusstseins um eine absolute Verpflichtung gegenüber göttlicher Willensoffenbarung bestehe, soll den Lesern zu Gemüthe führen, wie nahe sie mit jeder Sünde dem verhassten Standpunkte derjenigen treten, welche in einer göttlichen Willensoffenbarung, gebe sich diese nun als at. νόμος oder als nt. καινὴ ἐντολή, d. h. in den Geboten Christi zusammengefasste, göttliche Weltordnung, einen Zaum sehen, welchen nur untergeordnete und für die höhere Gnosis nicht veranlagte Wesen sich anlegen lassen, während der wahre Gnostiker, ausschliesslich dem eigenen Trieb des, in ihm zum Bewusstsein erwachten, Geistes folgend, mit jeglichem Brauch und Herkommen zu brechen, sich über jede Schranke hinwegzusetzen berechtigt sei. Damit aber ist der sittliche Charakter und Zweck der Gottesoffenbarung in Christus schnöd misskannt, wofür der Briefsteller sich 5 auf das eigene christl. Bewusstsein der Leser berufen kann: *und ihr wisset, dass jener erschienen ist, damit er die Sünden* (AB, dazu ἡμῶν ℵCL) *wegnehme.* Die ἁμαρτία 4 wird hier in ihren Erscheinungen betrachtet, die ἁμαρτίαι als geschehen vorausgesetzt; insofern handelt es sich auch bei diesem αἴρειν (s. zu Joh 1 29) um Tilgung der Schuld (Cr 89), also = ἱλασμός 2 2 4 10; vgl. I Pt 1 18—20 II Pt 1 9 I Kor 6 20. Dagegen ist (gegen Ritschl II ³68 259) kein unmittelbarer Anklang an Jes 53 4 9 (= I Pt 2 22 24) wahrzunehmen, da der Fortgang *und Sünde ist nicht in ihm* (negative Fassung von 3 ἁγνός ἐστιν und 2 29 δίκαιός ἐστιν) vielmehr ganz der johann. Redeweise entspricht, vgl. 1 5 8 10 2 4 10 15, auch Joh 7 18. Wie der Erlöser ein Sündloser, so kann auch seine Erscheinung nur der Aufhebung der Sünde gelten. Daher 6 *Jeder, der* wahrhaft und in vollem Sinn *in ihm bleibet, sündiget nicht,* ist in Wahrheit, was der antinomistische Gnostiker nur in der Einbildung, gegen die Sünde gleichsam gefeit: natürlich unter Voraussetzung von 1 8—10 2 1 zu verstehen. Dagegen bilde sich der seine Freiheit und Ueberlegenheit in der Verachtung aller gesetzlichen Norm und Sitte Suchende nicht ein, mit Christus irgend etwas gemein zu haben: *jeder, welcher sündiget, hat ihn nicht gesehen, noch ihn erkannt,* beweist, dass er keinerlei Eindruck von seinem göttlichen Bilde gewonnen hat, vgl. 2 3 III Joh 11. Trotz der 7 wiederholten Anrede *Kindlein* (s. zu 2 1) beginnt hier keineswegs „ein ganz Neues" (Ws), sondern wird nur die schon zu 4 dargelegte Rückkehr zum Ausgangspunkt 2 29 vollends evident. Die im unmittelbar Vorhergehenden behandelte Verkennung des Wesens der Sünde bildete die gefährlichste Seite an der Irrlehre. Daher *Niemand soll euch verführen,* vgl. 2 26. Nur *wer die Gerechtigkeit* nicht bloss im Munde führt, sondern *thut,* im Leben zur Darstellung bringt, *ist gerecht* in der thatsächlichen Weise, *wie jener* (Rückblick auf 3) *gerecht ist.* Ein Ausblick auf den metaphysischen Hintergrund der sittlichen Gegensätze, welche die Wirklichkeit darbietet, eröffnet sich 8 *Wer die Sünde thut, ist vom Teufel* (διαβ. wie Joh 13 2), hat seinen Ursprung in ihm, wie das Joh 8 44 exemplificirt war; s. zu Mt 13 38.

Denn der Teufel sündigt von Anfang sei es aller Dinge (Hgf: Uranfang), sei es der Menschengeschichte (Hfm), sei es des Sündigens (Ws), sei es der Existenz des Teufels (Jachmann), in welch letzterem Fall sich die rein begriffliche Ausl. (Rth: um des Sündigens selbst willen, par principe) mit der zeitlichen nahe berührt; Zusammenhang und Stellung des ἀπ᾽ ἀρχῆς fordern Beziehung auf das zeitliche und ursächliche Verhältniss der teuflischen Sünde zur menschlichen (Cr 164). *Dazu* eben *ist erschienen* (wie 5) *der Sohn Gottes, damit er die Werke des Teufels,* die von diesem gewirkten Werke, alles sündige Thun, *zerstöre* (wörtl. „auflöse"); s. zu Mt 4 11. Abermals Rückgang auf 2 29 (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται) ist es, wenn 9 im Gegensatze zu ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν 8 fortgefahren wird *Jeder, der aus Gott gezeugt ist, thut nicht Sünde, denn sein,* Gottes *Same,* die schöpferische Geisteskraft, der Lebenskeim (Hpt), woraus Joh 1 12 13 τέκνα θεοῦ hervorgehen, *bleibet in ihm* (das ist mehr als 2 14 μένειν des λόγος, wie auch Gleichstellung von σπέρμα und λόγος zwar Jak 1 18 I Pt 1 23, aber nicht hier statt hat), so dass hier wirkliche Sündlosigkeit in der Anlage und im Grundsatz besteht: *und* ein solcher *kann nicht sündigen* (vgl. 6), *denn er ist aus Gott gezeugt* (5 1 18), muss also das Gottwidrige zugleich als naturwidrig fliehen und hassen. Der Zweck, welchem die bisherige Ausführung gilt, erhellt aus 10 *Daran* (weist vorwärts, wie 2 3) *sind offenbar,* d. h. besitzen wir ein untrügliches Merkmal dafür, welche *die Kinder Gottes* (wie 1) *und* welche *die Kinder des Teufels* (Teufelssame, Erklärung von εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου 8) sind: *jeder, welcher nicht Gerechtigkeit thut* (statt dieses Rückweises auf 7 liest Lachmann gegen alle Uncialen mit einigen Vätern und Uebersetzungen ὁ μὴ ὢν δίκαιος), *ist nicht aus Gott* (Joh 8 47 Mt 7 16), *und wer,* um das μὴ ποιεῖν δικαιοσύνην näher zu bestimmen, *seinen Bruder nicht liebt:* von hier an bis 18 ist von der Bruderliebe als dem Inhalt der geforderten Gerechtigkeit die Rede (Rth), vgl. Joh 14 15 Rm 13 8—10 Gal 5 14 Kol 3 14 I Tim 1 5. *Denn* 11, um diese sonderliche Hervorhebung der Bruderliebe als γνώρισμα (s. zu Joh 13 35) zu begründen, *dieses ist die Kunde,* (wie 1 5, vgl. 2 25), *die ihr von Anfang* (wie 2 7) *gehöret habt, dass wir einander lieben sollen,* vgl. inhaltlich Joh 15 12, während Joh 6 58 die formale Parallele liefert zu 12 *Nicht wie Kain von dem Bösen,* ein Satanskind, *war und seinen Bruder ermordete,* sollen wir sein, vgl. Gen 4 3—8. *Und wesshalb ermordete er ihn?* Das Motiv der unnatürlichen That war ein principielles, in der Sündhaftigkeit seines ganzen Wesens gegebenes: *weil seine Werke* (wie Joh 8 39 41 die Juden „die Werke ihres Vaters thun") *bös waren, diejenigen seines Bruders aber gerecht.* Im Morde trat somit nur der zwischen beiden Menschenclassen bestehende sittliche Gegensatz zu Tage. Die Verschiedenheit des höheren Ursprungs entzweit leibliche Brüder in tödtlicher Weise, während der gemeinsame höhere Ursprung solche, die von Natur einander fremd sind, zu Brüdern zusammenschliesst. Wie nun aber auf 2 29 (= 3 7 9) 3 1 ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, so folgt auch 13 ein Hinweis auf den Hass der Welt. Denn wie Kain als Typus der Welt in ihrer Feindschaft gegen die Kinder Gottes (Jud 11), so gilt Abel als Typus der unter solcher Feindschaft leidenden Menschen Gottes; vgl. Philo's Schrift De sacrificio Abelis et Caini. *Und* (ℵC, gegen rec. ABL) *wundert euch nicht* (Joh 5 28), *Brüder* (s. zu 2 ἀγαπητοί), *wenn euch die Welt hasset;* s. zu Joh 15 18 19. Solches nil admirari ergibt sich 14 aus dem Inhalte des christl. Bewusstseins (Ws): *wir wissen, dass wir aus dem Tode in*

das Leben hinübergeschritten sind (s. zu Joh 5 24), *denn wir lieben die Brüder.* Liebe ist der Thatbeweis dafür, dass man im Leben steht; todte Geister wissen nichts von Liebe, ihr Dasein „schleicht matt und schläfrig dahin" (Rth), weil es die Höhe des persönlichen Lebens nicht erreicht. *Wer nicht liebet* (ℵAB, wozu rec. C fügt τὸν ἀδελφόν), *bleibet* wie einer vis inertiae folgend *im Tode,* im Grabe des Naturlebens. Die Bestätigung des Gesagten folgt 15 wieder e contrario (Ws): *Jeder, der seinen Bruder hasset, ist* nach Mt 5 21 22 wie Kain 12 *ein Mörder,* ἀνθρωποκτόνος wie Joh 8 44. Hass innerhalb der ἀδελφότης wäre Mord. Darüber, nicht über den Hass der Welt 13, müsste man sich billig wundern. *Und ihr wisset, dass kein Todtschläger* (hebraisirend steht πᾶς ἀνθρ. οὐκ ἔχει) *ewiges Leben* (gegenwärtiger Besitz, s. Einl. I 1) *in sich bleibend hat.* Vielmehr ist Tod sein Loos. Woher die Leser dies „wissen"? Wahrscheinlicher aus dem allgemein menschlichen (Ws) oder spezifisch christlichen Urtheil (Rth), als aus Gen 9 6 (gewöhnl. Ausl. seit Grotius), als werde dieser Gesetzesspruch auf das höhere, geistige Leben angewendet: in einem Mörder findet ewiges Leben keine bleibende Stätte, womit nicht etwa ein relatives Maass von solchem ἔχειν eingeräumt sein will (Ebr); denn eine ζωὴ αἰώνιος, die nicht dauernd wäre, ist contradictio in adjecto (Ws). Nicht bloss nicht nehmen dürfen wir dem Bruder das Leben, sondern 16 hingeben müssen wir für ihn das eigene Leben, wenn wir der gebietenden Forderung eines Ideals, wie es für uns als Christen zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden ist, gerecht werden wollen. *Denn daran haben wir die Liebe erkannt, dass jener* (Rückweis auf 7) *für uns sein Leben daran gegeben hat,* s. zu Joh 10 11; doch geht der Sinn von deponere hier wie schon Joh 15 13 in den von impendere, tradere über. *Und* auch *wir sollen* (ὀφ. wie 2 6) *das Leben* (jeder seine Seele, daher τὰς ψυχάς) *für die Brüder darangeben.* Diesem grössten Opfer, das unter besonderen Umständen gefordert werden könnte, stellt 17 ein ganz geringes gegenüber, welches jeder Tag fordern kann, die natürliche Selbstsucht gleichwohl keineswegs immer zu bringen Willens ist. *Wenn aber Jemand die Güter* (zu βίος vgl. 2 16) *dieser Welt haben und seinen Bruder darben sehen* (mit Verständniss für die Sachlage; s. nämlich über θεωρεῖν zu Joh 6 40 62) *und sein Herz* (über σπλάγχνα s. zu Lc 1 78), das sich dem Bedürfenden gegenüber öffnen sollte und möchte, *vor ihm* (ἀπ᾽ αὐτοῦ wie 2 28) *zuschliessen sollte, wie bleibet die Liebe Gottes* (s. zu 2 5 und vgl. 4 20) *in ihm?* Aehnlich Jak 2 15 16. Die ganze Erörterung mündet in der Ermahnung 18 aus, die daher ganz ähnlich wie die gleichfalls abschliessende Stelle 2 28, eingeleitet wird mit der Anrede *Kindlein* (rec. L fügt μου bei), *lasset uns nicht lieben mit Wort, auch nicht mit der* (τῇ fehlt rec. ℵ) *Zunge* (der Doppelausdruck ist nur gewählt um des Gegensatzes willen), *sondern in Werk und Wahrheit:* thatkräftiger Liebe eignet jedenfalls auch subjective Wahrheit; anders steht es mit den Kunststücken der Wortschwall liefernden Zunge.

Zusammenhang der Bruderliebe mit dem rechten Glauben und Bekenntniss. 3 19—5 12. Die weiterleitende Ideenassociation knüpft 19 an den Begriff ἀλήθεια an. *Und daran werden wir erkennen* (dagegen rec. L γινώσκομεν), *dass wir aus der Wahrheit sind:* die aus Joh 18 37 bekannte Phrase ist zwar gleichbedeutend mit εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ V. 10 oder πατρός 2 16, hebt aber die subjective Seite an der Sache hervor. Bezieht man ἐν τούτῳ auf das Vorhergehende zurück (gewöhnl. Ausl.), so wäre der Sinn: wenn wir so lieben, wie 18 gefordert

war, so werden wir erkennen. Aber der Schwierigkeiten, welche die, keiner exacten Erklärung zugängliche, Stelle 19 20 bietet, werden bei solcher Rückbeziehung auf das Liebesgebot nur mehr. Auch erschwert das καί (fehlt freilich AB) eine so enge Verbindung; über ἐν τούτῳ s. zu 2 5. Der Beziehung des ἐν τούτῳ auf das Folgende scheint freilich gleich der nächste Satz Schwierigkeiten entgegenzustellen. Schon das Futur πείσομεν zeigt nämlich, dass derselbe nicht gleichfalls von ὅτι abhängig gedacht ist, sondern nur eine weitere Folge von γνωσόμεθα darstellt: *und werden vor ihm,* wenn wir in seiner Gegenwart uns selbst beurtheilen, *unsere Herzen* (dagegen τὴν καρδίαν nach AB pesch) davon *überreden:* πείθειν, hier mit dem Erfolg des Beruhigens, wie Mt 28 14 II Mak 4 45, daher LTH „stillen". Ist nun aber von der Beschwichtigung der Herzen die Rede, welche sich vor Gottes Angesicht stehend wissen und darum beben, so könnte ein Zwischengedanke vorliegen, welcher ganz ähnlich durch einen Blick auf die erfahrungsmässige Wirklichkeit motivirt wäre, wie 2 1 die rein ideale Betrachtung des sündlosen Heilsstandes durch den Zwischengedanken ἐάν τις ἁμάρτῃ unterbrochen war. Diesem Satze entspricht daher 20 ἐάν (A ἄν) καταγ. κτλ., wobei das vorgesetzte ὅτι das Object von πείσομεν einführt: *dass, wenn uns das Herz verurtheilt.* Begründende Kraft dagegen (denn wenn u. s. w.) könnte es nur haben, wenn πείθειν absolut genommen und direct = beruhigen gefasst (gewöhnl. Ausl.), das 2. ὅτι aber gestrichen werden dürfte (A), wie andererseits das 2. ὅτι selbst die Begründung bringen würde, wenn gemäss einer auf BENGEL zurückgehenden Erklärung das 1. mit LACHMANN unter Anschluss des betreffenden Satzes an 19 als 2 Worte zu lesen wäre (ὅ τι ἐάν = quaecumque, vgl. Joh 2 5), was aber doch wegen des correlaten Vordersatzes in 21, d. h. wegen des offenbaren Gegensatzes des dort besprochenen Falles zu dem hier gesetzten, nicht angeht. Eine Epanalepsis ist wenigstens für die Causalpartikel nicht nachweisbar. Precär ist es auch, vor der Causalpartikel ein „so geschieht es darum" (LIAS) oder vor der Objectspartikel ein „so ist offenbar" (PLM) zu ergänzen. Bleibt also nur übrig Annahme einer Epanalepsis der Objectspartikel nach dem Bedingungssatze. Dieselbe hat ihren Grund darin, dass es scheinen könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich im Objectssatze handelt, nur in dem Falle wahr sei, welchen der Bedingungssatz enthält (WS). Besonders für den Fall, dass unser Herz wider uns erkennt, gilt die Ueberzeugung, *dass Gott grösser ist, als unser Herz und Alles erkennt* (Wortspiel mit γινώσκειν und καταγινώσκειν, ähnlich II Kor 1 13). Damit könnte nun, falls die zurückgewiesene Fassung beider ὅτι statthaft wäre, als Begründung der Nothwendigkeit des πείθειν τὴν καρδίαν gesagt sein wollen, dass wenn schon unser durch Sündhaftigkeit geschwächtes Herz, unser durch Irrthum getrübtes Gewissen uns verurtheilt, eine noch viel schwerere Verurtheilung von Seiten des Gottes drohe, der grösser, ein noch viel schärferer Richter ist, als unser Herz, und vor dem überdies nichts verborgen ist (CALVIN). Dann würde der Gegensatz in 21 sich auch auf den Nachsatz erstrecken (LIAS). Nun steht freilich dieser Erklärung eine andere gegenüber, wornach nicht im Richten, sondern im Vergeben die Ueberlegenheit Gottes besteht (LTH). Genau genommen wird letztere nur durch die Epexegese καὶ γινώσκει πάντα näher bestimmt, was aber im Sinne von Joh 21 17 πάντα σὺ οἶδας zu nehmen ist (PLM). Somit ist Gott die höhere Instanz im Vergleich mit dem Gewissen: wir überwinden das Schuldbewusstsein durch Vergegenwärtigung

der mit absoluter Erkenntniss (im Gegensatze zu den Schranken menschlicher Selbstbeurtheilung) verbundenen Macht seiner vergebenden Liebe: eine ähnliche Wendung wie 2 1 2. Wie aber, nach Erledigung des, von der erfahrungsmässigen Wirklichkeit aufgedrängten, Bedingungssatzes, 2 3 wieder den idealen Bestand hervorkehrt, so lenkt auch 21 zu demjenigen Kennzeichen des Christenstandes zurück, auf welches es gleich bei 19 ἐν τούτῳ γνωσόμεθα abgesehen war. Die Schwierigkeit der sich dazwischen drängenden Sätze scheint demnach nur durch das hinterher nöthig befundene Zugeständniss hervorgerufen zu sein, dass in Wirklichkeit an Stelle der sicheren Freudigkeit des Heilsbesitzes auch ein schwankender und trüber Gemüthszustand, Unseligkeit und Gewissensnoth treten können, der aber dem Alles überschauenden, den ganzen Verlauf des Heilsganges gegenwärtig habenden Gott gegenüber keinen Bestand hat. Daher jetzt die Wiederaufnahme des Gedankens, eingeleitet mit der Anrede *Geliebte, wenn uns unser Herz* (ἡμῶν vor und hinter καταγ. nach ℵL, während es C nur an 1., A nur an 2. Stelle, B weder hier noch dort bieten) *nicht verurtheilt, haben wir* (B ἔχει, nämlich ἡ καρδία) *Freudigkeit* (wie 2 28 4 17 5 14) *zu Gott,* wie Rm 5 1 εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Daneben scheint der Verf. geleitet durch Reminiscenz an Job 22 25 καθαρὸν δὲ ἀποδώσει σε (ὁ παντοκράτωρ) . . . 26 εἶτα ἐνπαρρησιάσῃ (oder παρρησιασθήσῃ) ἔναντι τοῦ κυρίου ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἱλαρῶς 27 εὐξαμένου δέ σου πρὸς αὐτὸν εἰσακούσεταί σου. Daher im engen Zusammenhang mit ἔχομεν 22 *und was wir etwa bitten,* das *nehmen wir von* (ἀπ᾽, nicht παρ᾽ rec. L) *ihm,* wie 5 14 Joh 14 23 16 24 Mt 21 22 = Mc 11 24. Die „Freudigkeit" ist nicht zu denken ohne beständige Erfahrung der Gebetserhörung, auch letztere gehört daher zu dem Kriterium 19. Aber nur ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει Joh 9 31. Daher *denn wir halten seine Gebote und thun, was vor ihm angenehm ist.* Das Halten der göttlichen Gebote ist somit einfache Voraussetzung aller Heilsgewissheit, wie 2 3—5. Diese Gebote aber fassen sich zusammen 23 in der Forderung zu glauben und zu lieben. *Und das ist sein Gebot* (vgl. v. 11), *dass wir glauben sollen* (ℵAC πιστεύωμεν gegen rec. BL πιστεύσωμεν, vgl. die formale Parallele Joh 6 29) *an den Namen* (wie Joh 1 12 2 23 3 18) *seines Sohnes Jesus Christus* (wie 1 3), d. h. an die, in solchem Namen ausgedrückte, besondere Stellung desselben in Gottes Heilsrath, *und einander lieben sollen, wie,* d. h. demgemäss dass *er,* nach Joh 13 34 15 12 Christus, während der Zusammenhang auf Gott führt, *uns* (ἡμῖν fehlt rec. L) *ein Gebot gegeben hat.* Die Art der Bruderliebe, welche der Verf. fordert, setzt bestimmt den Glauben an den Sohn Gottes voraus, weil sie identisch sein soll und will mit der Liebe, womit er uns geliebt hat (Rth). So werden, nicht im paul. Geist, aber bezeichnend für das nachpaul. Epigonenthum, Glaube und Liebe als neues Gebot coordinirt. Das ist der leitende Gedanke dieses Theiles und zugleich die theologische Signatur des ganzen Briefes, dessen sonstige mystische Eigenart 24 sofort diesem Hauptgesichtspunkt untergeordnet wird: *und wer seine Gebote* (Plural wieder wie 22) *hält,* der *bleibet in ihm* (wie 2 5, also wohl: in Gott; aber s. v. 6), *und er in ihm,* was bisher noch nicht gesagt war (Ws), sich aber aus der Analogie des Verhältnisses Christi zu Gott ergibt, s. zu Joh 10 38 14 10 11 20. *Und* dieses Bleiben ist kein phantastischer Wahn, sondern nachweisbare Realität (Rth): *daran* (s. zu 2 5) *erkennen wir, dass er in uns bleibet:* dieses ἐν τούτῳ wird in leichter variatio structurae mit ἐκ τοῦ πν. aufgenommen (Ws):

aus dem Geiste heraus (wie 4 6), *welchen* (wohl Gen. der Attraction, nicht partitivus, worauf 4 13 führen könnte) *er uns gegeben hat.* Einen Hauch seines Geistes haben wir verspürt: das ist nach Rm 8 9 16 II Kor 1 22 die sicherste Bürgschaft für die Wirklichkeit des zwischen Gott und uns behaupteten Gemeinschaftsverhältnisses, d. h. der christl. Religion selbst. Von hier ab will alles Weitere „darauf hinaus, dass man aus der Erfüllung des Liebesgebotes, wie aus der des Gebotes, an den Namen des Sohnes Gottes zu glauben, ersehen kann, dass Gott in uns bleibet“ (Ws zu 4 12). Die Wendung nach dem Geist aber hat der Verf. seiner Ausführung nur gegeben, weil er, um dem rechten Glauben 23 nunmehr den grundstürzenden Irrthum entgegenzustellen, zunächst 4 1—6 in Wiederaufnahme von 2 18—26 auf die Irrgeister zu reden kommen will. Daher 4 1 *Geliebte, nicht jeglichem Geiste* (vgl. Doctr. XII ap. 11 8 οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν) *glaubet* (Mt 7 15 24 11 24), *sondern prüfet die Geister* (nach I Kor 12 10 14 29 I Th 5 20 21), *ob sie aus Gott sind. Denn es sind* schon *viele falsche Propheten* (Jer 14 14 II Pt 2 1), als „Widerchristen“ 2 18, *ausgegangen,* nämlich auf das Feld ihrer Wirksamkeit (gewöhnliche Ausl.), nach 2 19 freilich vielmehr aus der Gemeinde Christi, welche sie verlassen haben, bzw. verlassen mussten, um *in die Welt* überzutreten: also auch hier ὁ κόσμος Gegensatz zur Gottesgemeinde. Um so sorgfältigere Auswahl muss unter den „Prophetengeistern“ I Kor 14 32 getroffen werden. Behufs solcher Prüfung der Geister wird daher 2 ein Merkzeichen angegeben: *Daran erkennet* (wahrscheinlich Imper. wie 2 29 Joh 15 18) *den Geist Gottes.* Aber nicht mehr das einfache Kriterium I Kor 12 3 folgt, sondern ein zu einer bestimmten Lehre über Jesus fortgebildetes. Da nämlich für den gnostischen Doketismus der göttliche Erlöser mit dem Menschen Jesus nur äusserlich und zeitweilig verbunden war und solcher Gestalt das Erlöserleben zum blossen Scheinleben herabsank, besteht das Merkzeichen des wahren Geistes im Bekenntniss des Gegentheils. *Jeder Geist, der bekennt* (2 23), *dass Jesus Christus* (3 23) *im Fleisch gekommen* (s. über die Formel Einl. II 1 und zu Joh 1 14; ἐληλυθέναι haben B, POLYKARP, IR. ORIG. vg dagegen ℵACL ἐληλυθότα, was eher zu übersetzen wäre „Jes. Chr. als im Fleisch gekommen“ oder „Jesus als im Fleisch gekommenen Christus“) oder Fleisch geworden (Joh 1 14) *ist, ist aus Gott,* vgl. 15. Damit wird Anerkennung eines Dreifachen verlangt: erstlich dass es eine im Auftreten seines Sohnes gipfelnde Offenbarung Gottes gibt, zweitens dass Jesus von Nazaret dieser Sohn ist, drittens dass derselbe ein echt menschliches, sinnenfälliges, nicht aber bloss ein über der Menschheit schwebendes Dasein gewonnen habe. Solches Bekenntniss legt aber „der Geist“ ab, sofern alles höhere Wissen der Gemeinde aus der „Salbung“ stammt 2 20, während der das Bekenntniss verweigernde „Geist“ zwar auch eine übermenschliche Macht andeutet, aber die dem Wirken Gottes gegenübertretende des Satans, der sich somit seine Organe auch in den Reihen der Gläubigen schafft. Daher 3 *und jeder Geist, welcher den* so beschaffenen (AB haben bloss τὸν Ἰησοῦν, ℵ Ἰησοῦν κύριον, rec. L τὸν Ἰησοῦν Χριστόν und dazu noch, wie schon ℵL pesch ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) *Jesus nicht* (die Vorstellung des Bekenntnisses von Ueberzeugungen bedingt die subjective Negation im Bedingungssatze, dagegen 6 ὃς οὐκ ἔστιν) *bekennt* (statt μὴ ὁμολογεῖ haben Iren, Orig, Aug λύει, Tert. beides), *ist nicht aus Gott, und das ist der Geist* (Ws) oder das Wesen (WST) *des Widerchrists* (in den Vielen, die das

richtige Bekenntniss abweisen, gewinnt seine geschichtliche Wirklichkeit der
Eine), *von welchem ihr gehöret habet* (2 18 22), *dass er kommt, und bereits*
jetzt ist er in der Welt; über ἤδη s. zu Joh 4 36. Auf das eigene Bewusst-
sein der Leser und ihre christl. Erfahrung sich berufend, redet der Verf. sie an
4 *Ihr seid aus Gott* (3 1), *Kindlein, und habt sie,* die falschen Propheten 1,
überwunden (2 13): entscheidungsvolle Kämpfe haben innerhalb der christlichen
Gemeinden stattgefunden, in deren Folge die Gnostiker ausgeschieden sind.
Der Sieg ist eben erst errungen und in Wahrheit ein Sieg dessen gewesen, der,
nachdem er selbst die Welt überwunden (Joh 16 33), bei den Seinen bleibt und
in ihnen wirkt: *denn grösser* (3 20) *ist der in euch* (die Ausl. schwanken zwischen
der Deutung auf Gott und der auf Christus), *als der in der Welt,* d. h. nach
Joh 12 31 14 30 16 11 der Satan, dessen Werke zu zerstören Christus ja gekommen
ist 3 8. Vgl. II Reg 6 16 ὅτι πλείους οἱ μεθ᾽ ἡμῶν ὑπὲρ τοὺς μετ᾽ αὐτῶν. Die Welt,
durchweg im Briefe als Bereich des Widergöttlichen gedacht, ist 5 auch die
Heimath und Wirkungsstätte der bekämpften Irrgeister: *sie sind aus der Welt,*
gehören ihr an (Ws). Dieses εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, wie Joh 15 19 17 14 16, ist etwas
ganz Anderes, als das εἶναι ἐκ τῆς γῆς Joh 3 31. Die Rede dessen, der von der
Erde ist, ist durch die Schranken der menschlichen Sprache gebunden (s. zu
Joh 16 25), die Rede derer, die aus der Welt sind, ist, wie diese selbst, der sie
ihren Inhalt entnimmt, nichtig und haltlos: *darum reden sie aus der Welt und*
die Welt hört auf sie; bei ihr finden sie Eingang; denn aus ihren Reden „hört
die Welt sich selbst wieder, und das will sie" (Rth). Allerorts machte die
Gnosis von sich reden. Was von den Christen als Jüngern behauptet war, wird
6 von den Christen als Lehrern wiederholt: *wir sind aus Gott,* wobei der Verf.
im Namen aller apost. Verkündiger redet. Wie den Geist der Verkündiger am
rechten oder falschen Bekenntniss 2 3, so erkennt man den Geist der Gemeinden
daran, wie sie sich zu jenen stellen: *wer Gott kennt,* weil er selbst aus Gott ist,
höret auf uns, wer nicht aus Gott ist, höret uns nicht Joh 8 47 10 3—5 15 19.
Nur Wesensverwandtes versteht sich. *Daraus* (ἐκ wie 3 24) *erkennen,* unter-
scheiden *wir den Geist der Wahrheit* (s. zu Joh 14 17) *und den Geist des Truges.*
Es gibt bereits eine geschlossene Gemeinschaft von Gotteskindern, die sich im
ausschliesslichen Besitze der Wahrheit wissen: das Wesen der Kirche (s. zu
1 3). Nachdem so die eine Hälfte des Gebotes 3 23 in ihrer entscheidenden
Bedeutung beleuchtet ist, erfolgt 7 unter Rückgriff auf 3 11 der Uebergang zur
anderen, sofern Erfüllung derselben nach 3 24 ein weiteres Kennzeichen der
Gottangehörigkeit bedeutet (Rth): *Geliebte, lasset uns einander lieben.* Dahin
wird jetzt unter Beiseitesetzung der Unterscheidung von „ihr" 4 und „wir" 6 der
praktische Zweck des Briefes formulirt. *Denn die Liebe ist aus Gott,* hat Gott
zur Quelle; daher der wahrhaft Liebende, wie er nach 3 14 allein auch der wahr-
haft Lebende ist, ein Kind Gottes ist: *und jeder, welcher* (man sollte erwarten:
aus Gott geboren ist, liebt; statt dessen) *liebt, ist* (so gut nämlich wie der
Glaubende 5 1) *aus Gott gezeugt und erkennet Gott,* wie er nach I Kor 8 3 auch
von ihm erkannt ist. In keiner Schrift des NT kommt ἀγάπη so häufig vor, wie
in I Joh, und manche der sie betreffenden Aussagen lauten ebenso weitherzig,
wie die auf der Kehrseite liegenden, das Merkmal des rechten Glaubens be-
treffenden, Sätze die Tragweite der Sympathien und Interessen des Verf. ein-
schränken; s. zu 5 16. Für den hier sich eröffnenden Abschnitt ist speziell zu

merken, dass die Liebe meist in ihrem ganzen Umfange, als höchste Leistung persönlicher Geister, als Thatbeweis ihrer Berührung mit Gott, in Betracht kommt. „In dem Lieben liegt der Nerv des Gedankens, nicht in dem Object des Liebens“ (Rth). Diese Liebe gilt nun **8** geradezu nach I Kor 8 1—3 als Merkmal der wahrhaftigen Gnosis: γινώσκει τὸν θεόν. Daher *wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt.* Lieblosigkeit ist Gottlosigkeit, beweist Unfähigkeit, Gott zu fassen und zu verstehen. Gegentheils fliesst aus richtiger Gotteserkenntniss sicher auch wahrhaftige Liebe: *Denn Gott ist* seinem ganzen Wesen nach *Liebe.* Dass er „Licht“ (1 5) und „Geist“ (Joh 4 24) ist, wusste auch die falsche Gnosis. Wenn aber hier und 16 Liebe für die Vorstellung Gottes eingesetzt wird (Ritschl II ³97), so ist solches der höchste Ausdruck für einen Gottesbegriff, welcher sich dem Banne der Naturreligion gänzlich entzieht und auch nicht mehr unter die Kategorie der Substanz, sondern nur unter die der Kraft und Thätigkeit fällt. Damit eröffnet sich allerdings die Bahn für eine neue, auf die Thatsachen des sittlichen Lebens gestützte, Deutung der Religion. Wie man aber ihren Jünger, den rechten Gnostiker, nur aus dem Thatbeweis erkennt, mit dem er für sein Wissen um das Wesen Gottes als Liebe eintritt, so **9** letzteres selbst auch nur aus dem Thatbeweis: *daran ist erschienen,* offenbar geworden *die Liebe Gottes* (hier gen. subj. nach Rm 5 8) *an uns* (wie 16, sofern ἡμεῖς den Ort der Erscheinung dieser Liebe darstellt, vgl. Joh 9 3), *dass Gott seinen Sohn, den eingeborenen* (s. zu Joh 1 14 18), *in die Welt gesandt* und dieser damit das denkbar grösste Geschenk gemacht *hat* (über den Unterschied von ἔδωκεν s. zu Joh 3 16, welche Stelle hier Echo und Nachbildung findet), *damit wir durch ihn leben sollen.* Der Beweis dafür, dass die Liebe wirklich in Gott ihren Ursprung hat (7 19), liegt **10** darin, dass seine Liebe nicht etwa erst einer Anregung von unserer Seite entspricht, sondern vollkommen frei und spontan sich bethätigt: *darin ist* (Lth: stehet) *die Liebe,* dies macht ihr Wesen aus, *nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung für unsere Sünden,* wie 2 2. Damit erscheint der Tod des Sohnes als ein freies Liebesopfer des Vaters, einer gottentfremdeten Welt gebracht, während auf menschlicher Seite nur von Gegenliebe die Rede sein kann, vgl. 19. Wie 4 leitet **11** eine erneute Anrede nur die Anwendung des zuvor Gesagten ein: *Geliebte, wenn Gott uns also* (abermals Anklang an Joh 3 16) *geliebt hat,* wir die höchste Erweisung seiner Liebe an uns haben erfahren dürfen, *so sollen auch wir einander lieben:* es ist unsere Schuldigkeit gemäss dem Gebot 3 23. Der Zusammenhang zwischen seinen beiden, 4 1—6 und 7—11 entwickelten, Kehrseiten wird von **12** ab nachgewiesen. *Gott hat* noch (die Rücksicht auf das fortdauernde Resultat liegt in dem Perfect τεθ.) *Niemand gesehen:* ein Satz, welcher schon in der nachdrucksvollen Wortstellung und, keineswegs zufälligen, Weglassung des Artikels auf Joh 1 18 zurückweist, aber auch das Wissen um die hier gesetzte einzige Ausnahme voraussetzt. Hereingestellt zwischen ὀφείλομεν ἀλλ. ἀγ. und ἐὰν ἀγ. ἀλλ. kann er sein Dasein nur der Erwägung verdanken, das, an sich transcendente, Wesen Gottes bringe es mit sich, dass die Liebe zu ihm nicht anders, als in der Form der Bruderliebe zum Ausdruck gelangen kann, vgl. 20. „Die Liebe zu Gott kann ihren Gegenstand nicht unmittelbar erreichen.“ „Wenn wir Gott in unserem Nächsten lieben, so kommen wir auf diesem Wege wirklich an ihn

heran“ (Rth). Er ist so wenig ein directes Object für das Thun, wie für das Erkennen des Menschen. Das Unsichtbare ist nur praktisch erfahrbar, wo Liebe das Göttliche im Menschen offenbart: *wenn wir einander lieben, so bleibet Gott in uns,* wird offenbar, dass er in uns ist (Kennzeichen, wie 7, s. zu 3 24), *und* (anstatt nach Analogie von 13 fortzufahren: wir bleiben in ihm) *seine Liebe,* d. h., weil ἡμεῖς zu ersetzen ist, unsere Liebe zu ihm (gewöhnl. Ausl., s. zu 2 5), nicht seine Liebe zu uns (Ws), aber auch nicht die Gottes Wesen ausmachende Liebe (Wst), *ist vollkommen in uns,* vgl. Doctr. XII ap. 10 5 τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου. Der Beweis für die Thatsächlichkeit des oben gesetzten Verhältnisses wird geführt 13: *daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns, dass er uns von* (vgl. dagegen Joh 3 34) *seinem Geiste gegeben hat,* womit die Aussage 3 24 theilweise wiederholt wird. Ist mit solchem Rückgriff auch ein relativer Abschluss gegeben, so wird doch das 3 23 aufgestellte, übergreifende Thema im Folgenden fortgesetzt, zunächst allerdings in Form weiterer Wiederholungen von schon dagewesenen, aber auch hier einschlägigen Gedanken. Und zwar handelt, wie 4 1—13 zuerst vom Glauben, dann von der Liebe, so zuerst 4 14—21 von dieser (jedoch nach einleitender Erwähnung des Glaubens 14 15), dann 5 1—12 von jenem (jedoch nach einleitender Erwähnung der Liebe 5 1—3, vgl. Ws). Zunächst bringt 14 zu dem Gedanken 12 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται die nothwendige Ergänzung (Wst), dass es eine wahrhaftige Gottesoffenbarung gibt, nämlich die 9 10 beschriebene (Rth), welche die Apostel bezeugen: *und wir haben gesehen* (wie 1 1 Joh 1 14) *und bezeugen* (wie 1 2), *dass der Vater den Sohn als Heiland der Welt* (Joh 4 42) *gesandt hat:* geschehen ist nämlich solches im 4. Evglm. So ist die Gottesgemeinschaft, in deren Genuss die Christenheit steht, historisch bedingt. Bleibend verwirklicht ist sie 15 daher auch nur in demjenigen, welcher sich zu diesem apost. Zeugnisse bekennt: *wer nun bekennt, dass Jesus* (Christus setzt B bei, wo auch ἐάν statt ἄν steht) *der Sohn Gottes ist* (ähnlich wie 2 3 23 5 1), *in dem bleibet Gott und er in Gott.* Das Bekenntniss ist somit ganz ebenso Kriterium, wie 12 die Bruderliebe. Waren ἡμεῖς 14 die Apostel, so sind es 16, wo über den Zwischengedanken 15 hinweg die Form von 14 wieder aufgenommen wird, alle Bekenner: das gleiche Schwanken wie Joh 1 14. *Und wir haben erkannt und geglaubt* (s. zu Joh 6 69) *die Liebe, welche Gott zu* (eigentlich „an“, wie 9, s. zu Joh 17 26) *uns hat.* Die Jünger der Liebe allein sind aus Gott. Sein Vaterhaus ist eine Schule der Liebe, vgl. 3 1. *Gott ist Liebe* (wie 8), *und wer in der Liebe bleibet, bleibet in Gott* (wie 13), *und Gott bleibet in ihm* (wie 12). Ist sonach die christl. Gottseligkeit ganz Liebesseligkeit, so folgt daraus auch 17 ein heller Blick in die letzte Zukunft. *Darin* (s. zu 2 5) *ist vollendet* (wie 2 5), findet ihren Höhepunkt *die Liebe* (wie 12) *bei uns* (unsererseits, μεθ' ἡμῶν wie 2 19, vgl. auch II Joh 3 II Kor 13 13 Lc 1 58), *dass* (s. zu Joh 15 8) *wir Freudigkeit* (wie 3 21) *haben am Tage des,* hier doch mehr synoptisch, als johanneisch gedachten, *Gerichtes* (wie 2 28). Freudig können wir dem Gerichtstag entgegensehen, *denn wie jener* (wie 2 6 3 5 7 16) in Gott *ist* und Gott in ihm Joh 14 20 17 21 23, *sind* in Erfüllung des Gebets Joh 17 22 *auch wir,* aber freilich im Unterschiede zu ihm vorläufig noch *in dieser Welt* Joh 17 11 18. Da unser Bleiben in der Liebe ein Bleiben in Gott ist 16, brauchen wir keine Verurtheilung zu fürchten (Ws), vielmehr sind wir eben damit schon jetzt dem Richter gleich (Rth). Denn 18 *Furcht ist nicht in*

der Liebe, sondern die vollkommene Liebe als eine durchaus beglückende Macht *treibet die Furcht aus,* duldet sie nicht neben sich (vgl. Gal 4 30 31), *weil die Furcht Strafe* (im NT nur noch Mt 25 46) nicht gerade „in sich selber" (Ws), sondern nur ihre Möglichkeit zur Voraussetzung *hat,* was zum Liebesverhältniss nicht stimmen würde: *wer sich aber fürchtet, ist* mindestens *nicht vollkommen geworden in der Liebe,* sondern bebt vielmehr irgendwie vor Gottes Zorn und wartet der Strafe Rm 8 15. Den Gegensatz zum φοβούμενος hebt **19** *wir lieben* hervor (Ws), selbst wenn es imperativisch als Ermahnung zu fassen sein sollte, die freie Liebe Gottes zu erwiedern (pesch vg Lth, übrigens unter Voraussetzung eines verbindenden οὖν nach rec. A); ein Object setzen erst Spätere hinzu (א τὸν θεόν, rec. L αὐτόν): *weil er* (rec. A ὁ θεός) *uns zuerst geliebt,* 10 den Anfang mit dem Lieben gemacht *hat* (Rm 5 8), so dass also wirklich alle wahre Liebe „aus Gott ist" 7. Was nun aber in solchem, die christl. Vollkommenheit ausmachenden, Lieben beschlossen sei, das sagt **20** *Wenn Jemand spricht* (wie 1 6 8 10), *ich liebe Gott,* als ob damit die Liebespflicht erfüllt wäre, *und seinen Bruder hasset* (ähnlich 2 9), *der ist ein Lügner* (wie 2 4). *Denn wer seinen Bruder nicht liebt* (wie 8 3 14), *den er gesehen hat,* nicht unbemerkt lassen kann, weil er ihm von Gott als Gegenstand der Liebe in handgreifliche Nähe gerückt ist, *der kann nicht* (nach rec. AL „wie kann der" u. s. w., aber statt πῶς lesen אB οὐ) *Gott lieben, den er nicht gesehen hat* 12. Vgl. Philo, De decal. 23 ἀμήχανον δὲ εὐσεβεῖσθαι τὸν ἀόρατον ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ὄντας ἀσεβούντων. An rechter Liebesthätigkeit liessen es demnach die wissensstolzen Schulen der Gegner fehlen. Vgl. Ign. Smyrn. 6 2 περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος. Auf die Begründung aus der Natur der Sache folgt **21** eine solche aus dem ausdrücklichen Gebote: *und dieses Gebot haben wir von ihm,* d. i. nach 1 5 2 25 Christus (Mt 22 37—40, aber wesentlich modificirt im Sinne von Joh 13 34), nicht Gott (gewöhnl. Ausl.), *dass wer Gott* (um so mehr wird vorher in αὐτοῦ ein anderes Subject zu vermuthen sein) *liebt, auch seinen Bruder liebe.* Die Nothwendigkeit solchen Einschlusses der Bruderliebe in die Gottesliebe wird **5 1** wiederholt, aber zugleich mit Rückgriff auf den 3 23 4 15 namhaft gemachten Gegenstand des Glaubens: *Jeder, welcher glaubt, dass Jesus der Christus ist* (wie 2 22), *der ist aus Gott gezeugt,* wie der Liebende 4 7, nicht etwa γεννᾶται: während bei Pls der Glaube Bedingung der Gotteskindschaft ist, ist er hier deren Folge (Hgf 691). Dass aber γεννᾶν wirklich = gignere (s. zu Joh 1 13 3 3), erhellt mit Evidenz aus dem Fortgange: *und Jeder, welcher den, der* ihn *erzeugt hat,* also den Vater *liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten,* also den Bruder: eine Erfahrungsthatsache, s. zu Joh 8 42. So untrennbare Dinge sind also Glaube an Gott und Bruderliebe. Letztere kann nur da sein, wo Gott als Vater erkannt und geliebt wird. Daher in Umdrehung des 2 3 und 4 20 21 (vgl. 3 17) gesetzten Verhältnisses **2** die Liebe zu Gott als Merkzeichen für die Echtheit der Liebe zu den Kindern Gottes, also gleichsam der Grund als Merkmal der Folge gesetzt wird: *daran erkennen wir, dass wir die Kinder Gottes lieben, wann,* sobald als (ὅταν wie Joh 8 44) *wir Gott lieben und,* worin die Liebe zu ihm sich nothwendig bethätigt, *seine Gebote thun* (ποιῶμεν B oder τηρῶμεν א). Warum zu dem Lieben das Ueben hinzutreten müsse, erklärt **3** *Denn das ist* (wie 1 5) *die Liebe zu Gott, dass* (ἵνα gibt den Inhalt an, auf

dessen Realisirung es ankommt) *wir seine Gebote halten* (in A fehlt dieser Satz, so dass sein τηρῶμεν am Schlusse von 2 auch Folge des Herüberlesens von einem Schlusse zum anderen sein kann). Probe der Liebe, wie 2 5 II Joh 6 Joh 14 15 21. *Und* das ist keine unerschwingliche Forderung, denn *seine Gebote sind nicht schwer,* da vielmehr die Erfüllung des einen, des Glaubens an den Sohn Gottes, von selbst zur Erfüllung des anderen, der Bruderliebe, führt; vgl. Mt 11 30 23 4. So ist der Uebergang zum Glauben (s. zu 4 13) gewonnen und wird die Aufgabe des letzteren 4 zunächst im Hinblick auf die Hindernisse gewürdigt, welche der Erfüllung der göttlichen Gebote im Wege stehen, aber nicht unüberwindlich sind. *Denn Alles, was aus Gott gezeugt ist,* also wahrhaftes Leben in sich trägt, wirklich lebensfähig ist, *überwindet die Welt,* vgl. 2 13 14 4 4. Die Mittel zu solchem Siege reicht der Glaube dar, welcher schon durch sein Dasein den Sieg über die Welt als vollzogene Thatsache bekundet: *und das ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat* (wie Joh 16 33), *unser Glaube* (πίστις nur hier in I Joh). Da aber dieser Glaube, die Thatkraft des idealen Charakters, nur in gläubigen Personen vorhanden ist, so lautet 5 die Lebensfrage für die Leser dahin: *Wer* (also ganz wie 2 22) aber (fehlt rec. AL) *ist, der die Welt besiegt, ausser der glaubt, dass Jesus* in dem Sinn der johann. Christologie, zumal von 4 2, *der Sohn Gottes ist?* Dieser für das ganze Christenthum Grund legende und unentrathsame Glaube wird zunächst 6 im Gegensatze zur Irrlehre als Glaube an den ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς 4 2, darum auch σαρκὶ παθών I Pt 4 1 näher bestimmt. *Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut* (אA fügen bei καὶ πνεύματος), *Jesus Christus, nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und mit* (dieses ἐν fehlt rec. א) *dem Blut.*

Die Stelle von den „drei Zeugen" handelt in Wahrheit nur von Einem Zeugen und Einem Bezeugten. Der Letztere ist Jesus als Christ, der Erstere der Geist. Daher der Parallelismus der Sätze οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος und τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν (Ebr). Aber erst mit letzterem Satze wird das Thema der μαρτυρία in Angriff genommen, mit οὗτός ἐστιν dagegen nur wie Joh 1 33 die bestimmte Person gekennzeichnet, welcher das folgende Prädicat als spezifisches, sie von anderen unterscheidendes Merkmal zukommt (Hth), so dass bei ὁ ἐλθών allerdings an das messianische Auftreten zu denken sein wird (gewöhnl. Ausl. gegen Ws). Daher der durch solche Weise des Kommens befestigte Glaube, wie er unmittelbar zuvor in ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ angedeutet war, sofort in dem, zwischen die Aussage und ihre Näherbestimmung appositionsweise eingeschobenen, Titel Ἰησοῦς Χριστός zum Ausdrucke gelangt (Wst). Sonach sind Wasser und Blut von solchen Erfahrungen Jesu, die ihn als Messias ausweisen, zu verstehen (z. B. Bg-Crus). Sofern weiterhin der Aorist auf ein einmaliges, abgeschlossenes Factum weist, wird ὕδωρ auf die an Jesus vollzogene Taufe bezogen werden müssen, worin dieser ja dem Täufer als der Messias beglaubigt wurde 1 31 33 34, αἷμα aber dann ebenso gewiss auf dieses Messias blutigen Tod (Bschl). Das Wasser der Taufe Jesu und sein am Kreuze vergossenes Blut bezeichnen den Anfang und das Ende des adventus Christi im Gegensatze zu Gnostikern, welche ihrem leidensunfähigen Christus ein solches Ende absprechen (Hgf). Aber bei diesem sensus historicus darf man schon darum nicht stehen bleiben, weil in der correspondirenden Stelle Joh 19 34 (diese Beziehung schon bei Aug, neuerdings z. B. Hpt, während Hgf umdreht) der Tod des Messias als Erlösungstod und Sühnmittel für die Sünden der Welt dadurch gekennzeichnet wird, dass der humor miraculosus, bestehend in Wasser und Blut, aus der Seite des Gekreuzigten floss. Die Gottessohnschaft Jesu beweist sich sonach auf entscheidende Weise „an zwei Wendepunkten seiner Wirksamkeit, am Beginne und am Ausgange. Am Beginne darin, dass er durch das Wasser, die Johannestaufe, am Ausgange darin, dass er durch das Blut, das Kreuzesleiden, hindurch-

gegangen ist" (Schkl, Christusbild der Apostel, 387). Mit der soeben berührten Bedeutung der Vermittelung, wie sie die Präposition διά im Anschlusse an die sinnliche Vorstellung des localen Durchgangs (vgl. II Kor 5 7) ausdrückt, wechselt im Folgenden das gleichfalls instrumentale, aber zugleich die Vorstellung der Begleitung (vgl. Lev 16 3 ἐν μόσχῳ, I Kor 4 21 ἐν ῥάβδῳ) mit sich führende ἐν; vgl. den Wechsel Hbr 9 12 οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος und 25 ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. Zunächst zwar ist ἐν noch ganz = διά (Ws) sofern in dem Satze οὐκ ἐν τῷ ὕδ. μόνον κτλ. ein stärkeres Gewicht, als auf die Taufe, auf den Tod fällt wegen der das Verhältniss umkehrenden Lehre der Gnosis (s. Einl. II 1). Aber bei dieser Verwerthung der beiden historischen Data für die richtige Auffassung der Person und des Werkes Christi bleibt der Verf. nicht stehen. Vielmehr hat er es wie der Evglst (s. Einl. zu Joh I 2) auf eine Ausl. nach der Theorie des dreifachen Schriftsinns abgesehen. Sofern nämlich die Präposition ἐν auch den Gedanken an eine fortdauernde Wirksamkeit und die sie begleitenden, bzw. vermittelnden Acte ermöglicht, ist bei ὕδωρ an die christl. Taufe (Lck, Dstd, Ebr) zu denken, bei αἷμα aber an das, die Wirksamkeit der Taufe vollendende, fortwährend reinigende und entsündigende Opferblut (s. zu 1 7). Der Nachdruck, womit der Briefsteller für diese subjective Wirkung des Blutes auch 2 2 3 5 4 10 eintritt, erklärt nochmals seine Betonung der objectiven Thatsache, in welcher jene wurzelt. Damit aber harmonirt der Fortgang *Und der Geist ist es, welcher zeugt*: τὸ μαρτυροῦν (nicht μεμαρτυρηκός) *weil der Geist*, so gut wie Christus Joh 14 6, *die Wahrheit ist*, wegen Joh 14 17 16 13. Von ihm geht daher ein vollgültiges Zeugniss aus. An Stelle des Joh 19 35 Wahres bezeugenden Autopten, welcher der Vergangenheit angehört (Lias), tritt das Zeugniss des Geistes selbst, welches nach Joh 15 26 16 7—11 13—15 ein inneres und fortdauerndes, ein gegenwärtiges ist. Darum können auch die 8 gleichfalls in fortdauernder Function des Zeugens erscheinenden Factoren ὕδωρ καὶ αἷμα nicht bloss geschichtlich abgeschlossene Data, den charakteristischen Anfangs- und den Endpunkt des messianischen Lebens Jesu, bedeuten. Jesus ist nicht bloss einmal durch Wasser und Blut als Messias gekommen, sondern er ist auch noch immer der Christus mit und in Wasser und Blut (dW, Lck, Ew, Wst), den beiden Lebensbornen seiner Gemeinde, sofern sich die Taufe des Messias in jedem Taufacte, der ein Menschenkind zum Bürger des Himmelreichs macht (Joh 3 3 5), wiederholt, und auch das Versöhnungsblut im Abendmahlskelche (I Kor 10 16), welcher es aneignet (Joh 6 51 53—58), nie versiegt. Insofern weisen „Wasser und Blut" auf die beiden, die Gläubigen von der profanen Welt scheidenden und heiligenden, Mysterien (Lth und seine Nachfolger, aber auch die Tübinger Schule und Keppler, ThQ 1886, 3—25), durch welche der Anfangs- und der Endpunkt jener vorbildlichen messianischen Lebenslinie zugleich als die beiden Pole, zwischen welchen sich der innere Lebensgang der Gläubigen bewegt, immer auf's Neue vergegenwärtigt werden. So, wahrscheinlich im Anschlusse an Aug, schon Beda: non solum baptizari propter nostram ablutionem dignatus est, ut nobis baptismi sacramentum conservaret ac traderet, verum etiam sanguinem suum dedit pro nobis, sua nos passione redimens, cujus sacramentis semper refecti nutriremur ad salutem. Wird nun aber 7 fortgefahren *Denn* (zum Beweis der ἀλήθεια des Zeugnisses) *drei sind es, welche zeugen*, so geschieht solches nur in der Weise eines argumentum ad hominem, um die Dtn 17 6 19 15 Mt 18 16 II Kor 13 1 genannte Zeugenzahl in ihrem Maximum (das Minimum Joh 8 17 stellen die beiden Heilsmerkmale dar) zu erfüllen (Wst). Nur so können jetzt nachträglich auch Wasser und Blut als mystische Bilder der Sacramente selbst zu Zeugen werden, sofern nämlich das sie selbst als Mittel und Vehikel fortgehender Erlöserwirksamkeit bezeugende Princip der Geist ist; „an und für sich allein sind sie dies nicht" (Rth). Demnach wird dem Sacramentencultus eine Deutung zu Theil, welche mit Joh 3 5—8, wo das Wasser als blosses Vehikel neben dem Geist verschwindet, bezüglich der Taufe, wie mit Joh 6 63, wo das Fleisch durch den Geist Entwerthung erfährt, bezüglich des Abendmahls und bezüglich beider mit dem richtigen Verständnisse von Joh 19 34 stimmt. Beide Mysterien sind Zeugnisse aus Kraft des Geistes, welcher allein der selbständige wirksame Factor, der Zeuge κατ' ἐξοχήν ist (Dstd).

Wenn sonach in Wahrheit nicht von 3, sondern nur von Einem wirklichen Zeugen die

Rede ist, so fällt schon von hier aus ein verdächtiges Licht auf die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν 8 καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ. Aber diese Stelle begegnet bei keinem der Väter, welche vom 3. bis 5. Jahrh. die Trinitätsfrage verhandelt haben; keine griech. Handschrift vor dem 15. Jahrh. hat sie. Erst gegen 400 taucht sie auf, und zwar in der lat. Kirche, um im Mittelalter in die vg und von da schliesslich in den griech. Text eingeschmuggelt zu werden (vgl. H. Htzm, Einl. [3]23 f). Dieses geschmack- und geistlose Einschiebsel zerstört aber den Zusammenhang, welcher nur darin bestehen kann, dass der erste und eigentliche, daher vorangestellte Zeuge, *der Geist, und* die mittelbaren Zeugen, *das Wasser und das Blut,* in ihrem Effect, sofern sie nämlich den Glauben an den Sohn Gottes und seine Erlösungsmacht sicher stellen, zusammentreffen (εἰς τὸ ἕν): *und die drei sind einig.* Noch glatter vollzieht sich freilich der Uebergang von 6 zu 8, wenn man die ganze Stelle von den 3 Zeugen, sowohl den himmlischen wie den irdischen, als ein belangloses Gedankenspiel im Geschmacke der Zeit streichen dürfte (so Schlt 160. Baljon, Geloof en vrijheid 1887, 365—369).

Was es um das Zeugniss des Geistes ist, erfährt man im Grunde erst aus 9—12. Zuerst wird 9 mit Bezug auf das 2—3fache Menschenzeugniss (s. oben) bemerkt: *Wenn wir das Zeugniss der Menschen annehmen* (Joh 3 11 32 33), seine rechtliche Gültigkeit unter der Joh 8 17 berührten Bedingung nicht anfechten, *so ist das Zeugniss Gottes,* das oben erwähnte dreifache, an Beweiskraft noch *grösser* (3 20 4 4), mit Bezug auf Stellen wie Joh 5 36 8 18 10 25. Der vorhin gesetzte Fall, dass es sich für uns um Annahme eines Zeugnisses Gottes handelt, findet nämlich wirklich hier statt (Rth). *Denn dieses* (s. zu 1 5) *ist das Zeugniss Gottes,* darin fassen sich alle Gotteszeugnisse zusammen, *dass* (ὅτι nach ℵAB vg gegen rec. ἥν) *er Zeugniss abgelegt hat über seinen Sohn.* Dies erinnert zwar theils an Joh 5 32 37, theils an Joh 3 11 12, wo zugleich die Veranlassung für den Gedanken an die Zeugen im Himmel zu suchen ist. Gemeint aber ist doch wohl kein in Schrift oder Geschichte nachweisbares Zeugniss (dasselbe könnte übrigens nur als einheitlicher Complex aller solcher Zeugnisse gedacht sein), sondern nach 10 das testimonium spiritus internum, s. 3 24 4 13: *Wer glaubt an den Sohn Gottes, hat das* 6—9 besprochene (vgl. Joh 5 34) *Zeugniss* (A vg setzen bei τοῦ θεοῦ) *in sich* (selbst, ἑαυτῷ nach rec. ℵ): da dasselbe zum Ziel den Glauben hat, trägt der Gläubige es in sich und ist damit seiner Sache innerlich gewiss (Rm 8 16); umgekehrt *wer Gott* (A vg τῷ υἱῷ) *nicht glaubt, hat* ein- für allemal (Perf.) *ihn,* der doch für seinen Sohn Zeugniss ablegte, *zum Lügner gemacht,* wie 1 10; *denn an das Zeugniss, welches Gott über seinen Sohn abgelegt hat, hat er* durch Zurückweisung desselben *nicht geglaubt,* s. zu Joh 3 18 33. Dabei ist der Gedanke keineswegs aufgegeben, dass auch Wasser und Blut fortwährendes Zeugniss ablegen 7 8, sofern der Gläubige nie anders als durch die Taufe einmal und durch das Blut fortwährend gereinigt zu denken ist, er also die Wirkung von Beiden stets in sich trägt. Nach dieser Seite der Wirkung zielt dann die Wendung 11 *Und das ist das Zeugniss,* sein Inhalt, *dass ewiges Leben Gott uns* wie verheissen 2 25, so auch *gegeben hat;* der Erfolg zeugt für den Urheber. Inwiefern aber solches Zeugniss zum Beweis für die Gottessohnschaft Christi wird, besagen die Schlusssätze: *und dieses Leben ist in seinem Sohne;* über den Wechsel der artikulirten und unartikulirten ζωή s. zu Joh 1 4. Also 12 *wer den Sohn hat* (vgl. 2 23), *hat das Leben; wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht*: dies die nach Joh 3 15 16 36 formulirte Spitze des brieflichen Zuspruchs, auf welche Alles seit der ersten Erwähnung der ζωή 1 2 3 hinzielte.

Abschluss 5 13—21. Nicht mit 18 (Hth), sondern mit **13** (Ws) beginnt der Briefabschluss schon um der Nachahmung von Joh 20 31 willen. *Das,* nämlich das 11 12 (Ws), nicht etwa 6—12 (dW) oder gar im ganzen Brief (Wst) Gesagte, *habe ich euch geschrieben, damit ihr wisset, dass ihr ewiges Leben habet:* davon aber war nur im unmittelbar Vorangegangenen die Rede. Die Bestimmung für bereits gereifte und entschiedene Christen (s. zu 2 13) hebt der Zusatz noch einmal hervor *den an den Namen des Sohnes Gottes Gläubigen:* Rückgriff auf 3 23 und Nachklang von Joh 1 12. Diese Stellung der Worte (ℵB pesch) wurde zerstört, indem dieselben schon hinter ὑμῖν angebracht, hier aber durch καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τ. ὀ. τ. υ. τ. θ. ersetzt wurden (rec. L), nachdem man schon vorher aus τοῖς πιστεύουσι gemacht hatte οἱ πιστεύοντες (A vg). An diese Gewissheit, im Glauben das ewige Leben bereits (s. zu 3 15) zu besitzen, knüpft **14** an mit dem, hier aus 3 21 22 wiederholten und nur als Ueberleitung zu 16 in Betracht kommenden, Gedanken: *Und das ist die Freudigkeit, die wir zu ihm* (Gott, nicht Christus) *haben, dass, so wir etwas nach seinem Willen* (2 17) *bitten, er uns höret,* s. zu Joh 14 13, vgl. auch Joh 9 31 11 41 42. Was der Gläubige an solchem Zutrauen zu Gott hat, besagt **15** *Und so wir wissen* (über den sprachwidrigen Indicativ s. A. Btm 192), *dass er uns hört* (dieser Anfangssatz fehlt ℵA), *was wir nur bitten mögen, so wissen wir* auch, *dass wir die Bitte, die wir von* (ἀπ' nur ℵB, wie der Briefsteller, dagegen rec. AL dem sonstigen Gebrauch des Evglsten entsprechend παρ') *ihm erbeten haben* (petitiones = res petitas ab eo), *haben.* „Das Acumen der Rede liegt darin, dass in der wahren Zuversicht zu Gott das Nichthaben durch das Gebet sich unmittelbar in das Haben verwandelt“ (Ws). Bei der ganzen Bemerkung 14 15 war es zumeist abgesehen auf die Anwendung **16**. Denn nicht etwa von einem Ausnahmefall, für welchen die in der Gebetserhörung liegende Bewährung der Heilsgewissheit nicht galt (Ws), sondern von der, der Kraft und Erhörlichkeit des Gebetes gesteckten, Grenze (Ebr) ist die Rede. Sogar Fürbitte für fehlende Brüder, d. h. Gemeindeglieder, darf nicht in allen Fällen geschehen. Vielmehr bloss, *wenn Jemand seinen Bruder sündigen sieht eine Sünde* (ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν wie Lev 5 6 10 13 Ez 18 24) *nicht* (subjective Negation μή, weil die Sache in das Urtheil des τὶς gestellt ist) *zum Tode, so wird er bitten,* Fürbitte leisten, wie Jak 5 15 16, *und* (nicht Gott, da kein Subjectswechsel angedeutet ist; also dieselbe Vorstellung wie Jak 5 19 20) *wird ihm Leben geben,* nämlich *solchen* (incorrecte Apposition zu dem Singular αὐτῷ), *die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode,* d. h. die zum Tode führt, wie Joh 11 4 ἀσθένεια πρὸς θάνατον. Da sonst im Briefe vom Tod nur 3 14 die Rede ist, handelt es sich, entsprechend jenem μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν um einen Rückfall in die ursprüngliche Unseligkeit. Als unwiderrufliche Sünde erscheint sonach der Abfall von Christus, wofür es keine Remedur gibt, Hbr 6 4—8 10 26—31. Diese Deutung wird durch den Charakter und Zweck des ganzen Briefes bestätigt, sofern derselbe ja durchgehends warnt vor dem Widerchristenthum, vor der Verleugnung des im Fleisch erschienenen Sohnes, welche die Verleugnung des Vaters in sich schliesst. Wo die Verbindung mit den Lebensbornen 1 7 5 6 abgeschnitten ist, ist „der Tod“ unvermeidlich und jeder Versuch unnütz, ja gefährlich, welcher etwa von gläubiger Seite gemacht werden wollte, die Gemeinschaft noch aufrecht zu erhalten. Die „Sünde zum Tode“ (vgl. den Excurs über die patristische Exegese bei Wst),

die also keineswegs unmittelbar zusammenfällt mit der „Sünde wider den heiligen Geist" (s. zu Mc 3 28—30 = Mt 12 31 32 = Lc 12 10), wiewohl sie mit ihr die gleiche Anknüpfung an der at. Unterscheidung Num 15 29—31 (vgl. 18 22 ἁμαρτία θανατηφόρος) hat, ist da und macht auch die letzte Aeusserung der Liebe, die Fürbitte für den gefallenen Bruder, zur Unmöglichkeit: *nicht von jener sage ich, dass man,* der betreffende „Jemand", dafür *bitten solle:* ἐρωτᾶν hier synonym gebraucht mit αἰτεῖν oder αἰτεῖσθαι; s. zu Joh 17 9, welche Stelle hier einen, vielleicht mildernden, Commentar findet (O. Htzm 169). Erst aus dieser, in der Richtung von Mt 18 17 gehenden, Verleugnung von Mt 5 44 13 29 30 Lc 23 34 erhellt die ganze Schärfe, welche der kirchlich-gnostische Gegensatz zur Zeit des Briefstellers gewonnen hatte. Um die Bekehrung eines Abgefallenen bitten, hiesse sich um einen Erfolg bemühen, von welchem man selbst weiss, dass er nicht eintreten wird: das kann aber weder zur Förderung der Gebetsfreudigkeit, noch auch überhaupt zur Erhaltung der inneren Wahrheit und Einheit mit sich selbst dienen. Eine Unterscheidung der Sünden wird daher im Interesse des Gebetslebens **17** noch einmal grundsätzlich getroffen: *Jede Ungerechtigkeit* (ἀδικία wie 1 9) *ist Sünde* (Umkehr der Begriffsordnung 3 4), also nicht leicht zu nehmen. Aber bei diesem weiten Umfange des Begriffes der Sünde bleibt gerade auch der Fürbitte der weiteste Spielraum (Ws): *und es gibt Sünde nicht zum Tode,* von der es also, wie von eingetretener Störung oder Unterbrechung, eine Umkehr gibt 2 1 2. Hier bleibt dann das 16 in hoffnungsvoller Richtung Gesagte in Geltung. Wie aber 2 3 5 und 3 19—22 der Blick von dem empirischen sofort wieder zu dem normalen Bestand des Christenwesens sich herüberwendet, so geschieht zum Schlusse auch **18** (Ws) *Wir wissen, dass Jeder, der aus Gott gezeugt ist, nicht sündiget:* Wiederholung von 3 6—10. Wie um die Grundzüge der richtigen Gnosis unverrückt festzustellen, schliesst der Brief mit einem dreimaligen οἴδαμεν (vgl. 3 2 14), deren erstes sich auf den spezifisch sittlichen Charakter und Zweck der Heilsoffenbarung bezieht. *Sondern wer aus Gott gezeugt ist* (ὁ γεννηθείς nur hier, darum aber kein anderes Subject, als ὁ γεγεννημένος, vgl. Ws), *der bewahret sich* (rec. ℵ ἑαυτόν, dagegen AB αὐτόν): wie sein ganzes Thun grundsätzlich nicht im Sündendienste steht (οὐχ ἁμαρτάνει), so bedeutet es insonderheit Aufsicht und Obhut, Bewahrung vor der Infection der Welt, Jud 21 Jak 1 27 I Tim 5 22. Dieses Ziel wird er aber auch erreichen: *und der Böse,* wie 2 13, *rühret ihn nicht an;* vgl. denselben Ausdruck der Siegesgewissheit im Munde Jesu Joh 14 30. Das 2. οἴδαμεν **19** auf den absoluten Gegensatz, der zwischen Gemeinde und Welt besteht, zu beziehen (Hth), wird durch den Mangel eines ἡμεῖς, bzw. einer Adversativpartikel, allerdings erschwert (Ws). *Wir wissen, dass wir aus Gott sind,* wie 4 4 6, *und die ganze Welt,* wie 2 2, *liegt im* Machtbereich des *Bösen:* beide Sätze entsprechen dem Hauptgedanken von 18 mit spezieller Anwendung auf die Glieder der Gemeinde (Ws). Die letzteren vermag der Böse (s. zu Mt 6 13 Joh 17 15) auch nicht einmal zu berühren, die Uebrigen gehören ihm dafür ganz und gar: sachlich also doch jener Gegensatz! Das 3. οἴδαμεν **20** hat entweder ein καί vor oder ein δέ hinter sich (jenes in A, dieses in ℵB); es gilt der grossen Heilsthatsache und den aus ihr fliessenden Errungenschaften der christl. Grunderfahrung: *wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen* und inmitten der Seinigen noch immer da *ist* (s. über ἥκει zu Joh 8 42) *und uns ein Verständniss* (διάνοια sonst nicht bei Joh, aber vgl. Eph

1 18 „geöffnete Augen des Verständnisses“) *gegeben hat, dass wir den Wahrhaftigen,* wie Joh 17 3, *erkennen* (also ἵνα κτλ. gleich εἰς τὸ εἰδέναι Eph 1 18, nicht von δέδωκεν abhängig): über das fehlerhafte γινώσκομεν (א ABL gegen rec. γινώσκωμεν) s. zu Joh 17 3. Ein anderer Weg zur Gotteserkenntniss ist nach 4 12 Joh 1 18 14 9 undenkbar. Mit abermaliger (vgl. 18 19) Auflösung der Structur wird fortgefahren: *und wir sind in dem Wahrhaftigen,* nämlich dadurch, dass wir *in seinem Sohne Jesus Christus* sind, vgl. 2 23. Uebersetzt man dagegen appositionsweise: „in dem Wahrhaftigen, nämlich in seinem Sohne“ (Ws), so wird freilich die Beziehung des Folgenden *Dieser ist der wahrhaftige Gott* auf Christus vollends unvermeidlich (Athanasius, reformatorische und orthodoxe Ausl.). Das entspräche etwa dem Schlusse Joh 20 28. Aber wenigstens in der Absicht, verstanden zu werden, kann Niemand zwei Subjecte in Einem Athem mit ὁ ἀληθινός bezeichnen (Bschl, ntTh II 415 423). Daher wird οὗτος, das auch II Joh 7 keineswegs dem nach der Wortstellung nächsten Namen gilt, auf den, durch Christus vermittelten, in ihm offenbar und zugänglich gewordenen Gott zu beziehen sein (neuere Ausl.). Schwerlich lässt auch die johann. Theologie eine anderweitige Beziehung des artikulirten θεός zu; s. zu Joh 1 1 18. Dagegen ist der Artikel vor ζωή (rec.) zu streichen: *und ewiges Leben,* Nachklang von Joh 17 3. Der wahre Gott, seine Erkenntniss, ist für uns ewiges Leben. Der Begriff der ζωή hält Gott sowohl mit Christus 1 2, als mit seinen Gläubigen 4 9 11 12 5 11 zusammen. Man steht schliesslich wieder vor dem Thema περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 1 1. Der Gesammtinhalt des Briefes fasst sich zusammen in dem positiven Bekenntnisse zum wahren Gott und, als der negativen Kehrseite dazu, im warnenden Hinweise auf Alles, was nicht Gott ist, aber Anbetung verlangt. So treten dem dreimal angerufenen ἀληθινὸς θεός 21 zum Schlusse die εἴδωλα gegenüber. *Kindlein, hütet euch selbst* (ἑαυτά gegen rec. A ἑαυτούς) *vor den Abgöttern,* zu welchen jedenfalls auch die gnostischen Wahngebilde gehören: nachdrucksvolle Geltendmachung des Gebotes Ex 20 3 4, vgl. I Th 1 9 I Kor 10 14. Ebenso hatte der Brief 1 5 mit Geltendmachung des richtigen Gottesbegriffes begonnen.

Die beiden kleinen Briefe.

Die beiden kleinen Briefe stellen ein zusammengehöriges Paar dar; sie sind Zwillingsgeschwister (II Joh 1 = III Joh 1 II Joh 4 = III Joh 3 II Joh 12 = III Joh 13 14). Das Wenige, was sie von Lehrgehalt bieten, fällt mit dem Inhalte von I Joh zusammen, wie sie auch mit Joh und I Joh übereinstimmen in Bezug auf eigenthümliche Ausdrücke (z. B. μένειν und περιπατεῖν ἔν τινι, ὁρᾶν θεόν, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀληθής und ἀλήθεια, ἔχειν und ἀκούειν ἀπ' ἀρχῆς, ὁμολογεῖν, ἀντίχριστος, μαρτυρεῖν, ἐντολὴ καινή), Redeweisen (ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη, Definitionen mit αὕτη . . . ἵνα; vgl. die Construction von οὔτε . . . καί Joh 4 11 und III Joh 10), Ideenassociationen (z. B. Gedankenfortschritt durch einfache Nebeneinanderstellung von Bejahung und Verneinung) und paul. Reminiscenzen (s. zu II Joh 6 III Joh 2 6 8). Auch der Zweck ist im Allgemeinen derselbe: Bestärkung der Leser in der Wahrheit und Liebe (II Joh 1—6 III Joh 3 4 6 8) und Warnung vor der häretischen Gnosis; den gemeinsamen Zeithintergrund theilen sie mit Doctrina XII apostolorum, s. zu II Joh 10 III Joh 5—8. Andererseits treten die kleinen Briefe dem grossen in mancherlei sprachlichen Abweichungen gegenüber; s. zu II Joh 7 9 10 11 III Joh 4 5 9 10. Namentlich aber sind die beiden kleinen Briefe, anders als der grosse, als wirkliche Briefe gedacht, weisen darum Anfang und Schluss auf und machen mit ὁ πρεσβύτερος in der Aufschrift einen Verf. kenntlich, sei es nun, dass mit dieser, für nachapost. Autoritäten besonders in Kleinasien üblichen, Würdestellung (vgl. Iren. III 33 3 36 2) im Gegensatz zum Apostel der ephesische Presbyter Johannes (vgl. H. Htzm, Einl.[3] 470—475 482) angedeutet sein soll (alte und neue Ausl.), sei es, dass in solcher Bezeichnung sich noch die ursprüngliche Eigenschaft des ephesischen Johannes, der später erst zum Apostel erhoben wurde, kund gibt (Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I 352). Da der Briefsteller auch ohne Namennennung als allgemein bekannt gilt, ist darunter jedenfalls die, in ihrer Art einzig dastehende, leitende Autorität gemeint, welche in der Erinnerung der kleinasiatischen Kirche lebte. Aber die alte Kirche hat sich nicht so rasch, wie hinsichtlich I Joh, entschlossen, II und III Joh dem Apostel zuzuschreiben. Origenes bezeugt solche Zweifel (bei Euseb. KG VI 25 10) und sein Schüler Dionysius erwähnt der eigenthümlichen Bezeichnung des Verf., ohne jedoch darauf ein Urtheil bezüglich der Verfasserschaft von II und III Joh zu gründen (VII 25 10 11). Eusebius gelangt ebensowenig zu einem entschiedenen Urtheil. Bald gehören die Briefe dem Apostel (Dem. ev. 3 5), der jedenfalls I Joh geschrieben hat (KG III 24 17 25 2), bald als ἀντιλεγόμενα entweder ihm oder einem Gleichnamigen an (KG III 25 3). Die überwiegende Ansicht aber war nach Hieronymus (Cat. 9 und 18), dass der Presbyter sie geschrieben habe, daher im Decretum Damasi: alterius Johannis presbyteri epistolae duae. Uebrigens behandeln alle diese Schriftsteller unsere Briefe als ein Paar, während zuvor II Joh einen gewissen Vorsprung vor III Joh besass (s. zu II Joh 7 11). Auf jeden Fall aber empfängt das Zurückbleiben der beiden kleinen Briefe durch die seltsame Verfasserangabe, durch ihren (wenigstens scheinbaren) Charakter als Privatschreiben und durch die Irrelevanz ihres Inhaltes einigermaassen Erklärung.

Der zweite Brief.

Einleitung.

Die Anrede κυρία 1 5 bietet einen allerdings gebräuchlichen Frauennamen. Aber mit der unter dieser Voraussetzung nöthig werdenden Hypothese, der Presbyter habe ihre Söhne kennen gelernt und wünsche ihr zu dem gläubigen Sinne derselben Glück, stimmt nicht 1) der Wechsel von Singular und Plural, überhaupt der ganze Inhalt des Eingangs 1—3 und des Schlusses 12 13; 2) die Anrede an verschiedene, offenbar erwachsene, Personen 8 10; 3) speziell 5 ἐρωτῶ σε κυρία ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Schlechterdings muss die „auserwählte Herrin“ wie die „Miterwählte in Babel“ I Pt 5 13 als eine Gemeinde, genannt κυρία entweder überhaupt = domina (Ws) oder besser nach ihrem Verhältniss zu dem ihr angetrauten κύριος (Eph 5 32 Joh 3 29), die τέκνα aber, mit welchen sie gewissermaassen identisch erscheint, müssen als Gemeindeglieder verstanden werden (so schon Cassiodorius, neuerdings z. B. Ew, Br, Hth, Wolf, Wzs), wobei nicht ausgeschlossen bleibt, dass unter dieser angeredeten Gemeinde jede vorhandene Gemeinde sich selbst verstehen und insofern auch die ganze Kirche verstanden werden konnte (Hieronymus, Ep. 123 12, bzw. 11 ad Ageruchiam, Hgf, Mangold bei Blk 779 f). Darum ist die κυρία von allen Christen geliebt 1, hat die Wahrheit bleibend in sich 2, während von ihren Kindern nur Einige sind, die auch in der Wahrheit wandeln 4. An diese wird 5 das Gebot der Liebe gerichtet, ganz wie I Joh 2 7 8. Vollends beweisen τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς 13, welche den früher (1 und 4) erwähnten, eigenen Kindern der Kyria entsprechen, dass hier aus der Mitte einer Gemeinde Grüsse an eine andere gerichtet werden. Sonach schliesst sich der Verf., wie mit der Selbstbezeichnung als πρεσβύτερος an den συμπρεσβύτερος I Pt 5 1 (als ein Apostel könnte er mithin ebenso gut gedacht sein), so mit der ἐκλεκτή an ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή I Pt 5 13 (vgl. 1 1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις) an, was schon Clemens in den Adumbrationes bemerkt: secunda Joannis epistola scripta est ad quandam Babyloniam Electam nomine. Richtig kann dieser Name freilich schon desswegen nicht sein, weil dann nach 13 ihre Schwester ebenso heissen würde. Die Tendenz des Briefes aber ist direct gegen Doketen (s. zu 7) gerichtet, dieselben werden bezeichnet als „Fortschrittsleute“ (9 πᾶς ὁ προάγων), welchen gegenüber aller Verkehr, zumal auch jegliche Uebung von Gastfreundschaft 10 untersagt wird. Hier liegt offenbar der Schwerpunkt des Briefes. Der Riss zwischen der Kirche und dem Gnosticismus ist eingetreten (anders noch Tit 3 10) und soll verewigt werden.

Adresse und Gruss. 1—3. *Der Aelteste an die auserwählte Herrin und ihre Kinder, die* (οὓς, weil an Gemeindeglieder gedacht ist, Ws) *ich in Wahrheit liebe* (s. zu I Joh 3 18), *und nicht allein ich, sondern auch Alle, welche* als Glieder der rechtgläubigen Gottesgemeinde *die Wahrheit erkannt haben* (vgl. I Joh 2 3 21). Das Motiv dieses Liebens gibt 2 an: *um der Wahrheit,* richtigen Gotteserkenntniss, *willen, die in uns bleibet* (vgl. I Joh 2 4 24), ihre feste Wohnung in unserer Mitte hat (A liest ἐνοικοῦσαν) *und bei uns* (μετά wie I Joh 2 19 4 17) *sein,* von uns festgehalten werden *wird in Ewigkeit,* wie Joh 14 16. Als selbständiger Satz folgt unter Wiederholung der letzten Worte 3 *Mit uns* (ἡμῶν ℵBL statt rec. ὑμῶν) *wird* und soll *sein Gnade* (bei Joh nur 1 14 16 17, vgl. Apk 1 4 22 21, ursprünglich zu Hause in den paul. Briefeingängen), *Erbarmen* (s. zu Jud 2) *und Friede* im Sinne von Joh 14 27 *von* (παρά statt des paul. ἀπό) *Gott dem Vater und von* (dem Herrn, nach rec. ℵ) *Jesus Christus, dem Sohne des Vaters* (sofortige Betonung des Hauptgegenstandes des Glaubens), *in Wahrheit und Liebe:* rechter Glaube und Bruderliebe (s. zu I Joh 3 23) sind die Lebenselemente der Gemeinde; dem paulinisch gearteten Gruss wird damit der johann. Stempel beigedrückt.

Warnung und Verhaltungsmaassregeln bezüglich der aus dem Gemeindeverband Ausgeschiedenen. 4—11. Zunächst ist zu constatiren, dass die Exegese von 4—6 bis auf die Stunde ein weit gehendes Rathespiel darstellt und es auch schwerlich je über diesen Stand hinausbringen wird, weil die ganze Stelle ein der logischen Zergliederung unzugängliches Aggregat von Erinnerungen aus I Joh darstellt (vgl. Schleiermacher, Werke I 8, 399). Wie in paul. Briefen üblich ist, beginnt 4 mit Anerkennung des rühmlichen Thatbestandes: *ich habe mich sehr* darüber *gefreut,* wie III Joh 3, vgl. Lc 23 8, *dass ich unter deinen Kindern* solche (s. zu Joh 7 40) *gefunden habe, die in* (der: zu ergänzen, wenn wie 3 die göttliche Wahrheit der Lehre gemeint sein sollte, vgl. III Joh 4) *Wahrheit* (adverbiell, wie 1 nach Ws) so *wandeln, wie wir ein Gebot vom Vater empfangen haben* (vgl. Joh 10 18), wobei entweder nur an das durch den Sohn vermittelte Liebesgebot I Joh 4 21 (Lck) oder an das, es mit dem rechten Glauben verbindende, Doppelgebot I Joh 3 23 (Dstd) zu denken ist. Auf letzteres weist der Schluss von 3, überhaupt die Abzweckung der ganzen Stelle (s. zu 9), auf ersteres dagegen der unmittelbare Fortgang 5. *Und nun* (νῦν nach gewöhnlicher Ausl. logisch, vgl. I Joh 2 28) *bitte ich dich,* fordere ich dich auf (das Präsens nach dem Aorist ἐχάρην scheint vielmehr auf temporelle Fassung des νῦν zu weisen; so dW, Lck, Ws), *Herrin, nicht als ob ich ein neues Gebot dir schriebe, sondern* ein solches, *welches wir von Anfang hatten, dass* (ἵνα κτλ. exponirt das ἐντολὴν γράφων, wie I Joh 3 23, vgl. Ws gegen die gewöhnliche Verbindung mit ἐρωτῶ σε, dem sie aber freilich den, sonst mangelnden, Objectsatz verschaffen würde) *wir einander lieben sollen:* Wiederholung aus

I Joh 2 7 3 11. Mit ähnlicher Inversion der Factoren eines logischen Verbandes, wie I Joh 5 2 und 17 Beispiele vorliegen, fährt 6 wie im Cirkel fort *Und das ist die Liebe* (nach dem Vorigen: zu den Brüdern, dagegen nach der Parallele I Joh 5 3 die Liebe zu Gott), *dass wir wandeln sollen nach* (paulinisch) *seinen Geboten:* eine Unklarheit, welche damit zusammenhängt, dass der Begriff der ἐντολή hier wie 4, worauf zurückgegriffen wird, schillert zwischen Liebesgebot 5 und correctem Glauben und Bekenntniss 7. Auf dem Uebergang von der einen zur andern Seite an der Sache steht auch noch das Folgende. *Das* (ganz wie I Joh 3 23) *ist das Gebot, dass* (dieses 1. ἵνα nach ℵA), *wie ihr gehöret habt von Anfang* (wie I Joh 2 24), *dass* (wiederholt) *ihr darin* (im Gebote nach Sander und Ws, dagegen nach allen Anderen = ἐν τῇ ἀγάπῃ) *wandeln* (s. zu III Joh 4) *möget.* Wenn nun 7 als Begründung der wiederholten Einschärfung des Gebots ein Hinweis auf das Vorhandensein von Vertretern einer falschen Lehre folgt, welcher sich übrigens gleichfalls nur als Nachklang der parallelen Warnungen I Joh 2 18 19 4 1—3 versteht, so kann dies nur geschehen, weil sich der Begriff des Gebotes vom einen der namhaft gemachten Momente zum andern verschoben hat: *Denn viele Verführer* wie I Joh 2 26 *sind ausgegangen* (ἐξῆλθον nach ℵB oder ἐξῆλθαν nach A, gegen rec. L εἰσῆλθον), wie I Joh 2 19 4 1, *in die Welt, die Jesus Christus, den im Fleisch kommenden* (bekenntnissmässige Bezeichnung statt „gekommenen" I Joh 4 2), *nicht bekennen. Dieser* (Singular mit Beziehung auf I Joh 2 18) *ist der Verführer und der Widerchrist.* Erst mit dieser, schon Iren. III 16 8 citirten, Stelle ist Klarheit in die Rede gekommen; sachgemäss folgt auf die Zeichnung der Gefahr die Warnung 8 *Habet Acht auf euch selbst,* wie Mc 13 9. Zur Construction vgl. I Kor 16 10, zur Sache Joh 4 36—38: *damit ihr nicht verlieret* (ἀπολέσητε ℵAB gegen rec. L ἀπολέσωμεν), *was ihr* an geistigem Wohlstand bereits gewonnen und *erarbeitet habt* (εἰργάσασθε ℵA gegen rec. B εἰργασάμεθα, in welchem Falle an die Arbeit der Apostel zu denken ist, I Kor 3 8 9), *sondern vollen Lohn* (vgl. Mt 5 12) *empfanget* (ἀπολάβητε ℵAB gegen rec. L ἀπολάβωμεν). Vollends erhellt 9 zur Evidenz, dass dem Briefsteller die kirchliche Lehre als Gebot vorschwebt und die vorangegangene Einmischung der Bruderliebe nur johann. Herkommen war. *Jeder, welcher voranschreitet* (προάγων ℵAB gegen rec. L παραβαίνων) *und* eben damit *nicht bleibet in* den Grenzen *der* apostolischen *Lehre von Christus* (eigenthümlicher Ausdruck, vgl. Joh 7 16 17), die ihm vielmehr ein überwundener Standpunkt ist, *hat Gott nicht,* statt I Joh 2 23 „hat den Vater nicht". *Wer in der Lehre* (rec. τοῦ Χριστοῦ fehlt ℵAB) *bleibet, der hat sowohl den Vater als den Sohn.* Erst nach dieser Vorbereitung tritt der Verf. 10 mit dem eigentlichen Zweck des ganzen Schreibens hervor: *Wenn Jemand* (statt εἴ τις steht I Joh 2 1 15 4 20 5 16 wie in Joh ἐάν τις) *zu euch kommt und diese Lehre nicht führt* (διδαχὴν φέρειν nur hier), *den nehmet nicht auf in's Haus:* statt εἰς οἰκίαν steht Joh 19 27 εἰς τὰ ἴδια; vgl. II Tim 3 6. Die gleichen Vorsichtsmaassregeln gegen reisende Lehrer finden sich Doctr. XII apost. 11 2. Die Pflicht der Gastfreundschaft Rm 12 13 Hbr 13 2 I Tim 3 2 Tit 1 8 wird Irrlehrern gegenüber ausser Kraft gesetzt; das stimmt zu I Joh 5 16. Wie unheilbar der Riss bereits geworden war, erhellt vollends aus *und grüsset ihn nicht* zum Abschied, wenn der Abgewiesene weiter ziehen muss. Denn jedes Liebeszeichen würde nach 11 Mitverantwortlichkeit nach sich ziehen, Legitimation einer schlechten Sache sein: *Denn wer ihn grüsst, der nimmt Theil*

(statt κοινωνεῖν steht I Joh 1 3 6 7 κοινωνίαν ἔχειν) *an seinen bösen Werken,* worunter wohl nicht die, den Irrlehrern Schuld gegebene, Unsittlichkeit, sondern die, in Folge der gnostischen Propaganda drohende, Verwüstung der Gemeinde zu verstehen ist; vgl. Jud 23 I Tim 5 22. Unsere Stelle citirt beifällig schon derselbe Irenaeus I 16 3, welcher seinem Johannes auch eine damit übereinstimmende Praxis dem Cerinth gegenüber beilegt III 3 4.

Schluss. 12 13. Mehr will der Verf. 12 für jetzt nicht schreiben, da er die Leser, wie er sie schon einmal kennen gelernt hat 4, demnächst wieder besuchen wird. *Wiewohl ich euch Vieles zu schreiben hätte, so wollte ich* es doch *nicht mittelst Papier und Tinte,* wie III Joh 13, thun, *sondern* (ἀλλά nach אBL, nicht ἐλπίζω γάρ A vg) ich *hoffe, zu euch zu kommen* (γενέσθαι im Sinne von Joh 6 21 25 nach אAB, nicht ἐλθεῖν rec. L) *und Mund zu Munde,* in herzlicherer Weise des Austausches, wie III Joh 14 nach Num 12 8, *mit euch zu reden, auf dass unsere* (ἡμῶν nach rec. אL, aber vielleicht aus I Joh 1 4 gegen ὑμῶν AB vg) *Freude erfüllt sei.* 13 *Es grüssen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten;* s. Einl.

Der dritte Brief.

Einleitung.

Der Zweck des 3. Briefes liegt nach 5—8 in der Empfehlung der Gastfreundschaft gegen wandernde Glaubensboten. Dieselben sollen gut aufgenommen und freundschaftlich weiter geleitet werden. Die Gemeinden und insonderheit ihre Vorsteher sollen sich dieser Pflicht erinnern. Als abschreckendes Beispiel wird ihnen 10 Diotrephes mit seinem unbrüderlichen, ja feindseligen Verhalten gegen die vom Presbyter ausgehenden Wanderprediger, als gutes 12 Demetrius vorgehalten. Ueberbracht haben den Brief die reisenden Brüder 5—7 (Ws).

Unter den Versuchen, beide Briefe historisch zu begreifen, kommt der von der Tübinger Schule eingeschlagene Weg (vgl. gegen dessen Spezialitäten Hth 280 f) insofern in Betracht, als dieselben, wenn sie nicht apostolisch sind, jedenfalls Einblicke in die späteren Verhältnisse der kleinasiatischen Christenheit gestatten. Speziell an Pergamus hat man gedacht (Thoma, Genesis des joh. Evglms 791 f), weil Gajus später als von Johannes ordinirter Bischof daselbst erscheint (Const. ap. 7 46); andererseits aber auch an Korinth, indem der III Joh 5 6 wegen seiner Gastfreundschaft belobte Gajus (s. über Personen dieses Namens zu Act 20 4) mit dem von Pls getauften (I Kor 1 14) und als ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας gepriesenen (Rm 16 23) Korinther identificirt wurde (Coenen, ZwTh 1872, 264—271).

Ohne Zweifel spiegelt sich in den Briefen das Bild des ephesischen Johannes ab, wie es im Laufe des 2. Jahrh. der kleinasiatischen Christenheit erwachsen ist. An der Spitze und im Namen seiner Anhänger schreibt er an die Notabeln und an ganze Gemeinden, und wo ihm der Widerstand einzelner Gemeindehäupter den Eingang wehrt, da findet er doch eine persönliche Adresse. Im Hintergrunde steht der durch Wanderprediger vermittelte Verkehr der Gemeinden unter sich, ihr gemeinsamer Gegensatz zur Gnosis, aber auch die noch nicht ganz geheilten Spaltungen im eigenen Lager: daher III Joh 15 nur φίλοι begrüsst werden, die Autorität des Presbyters aber in Diotrephes und seinem Anhange eine bestimmte Schranke findet. Klar geht übrigens aus 12 = Joh 21 24 hervor, dass der Verf. der an letzter Stelle charakterisirte Jünger sein will, wesshalb man auch schon alle 3 Briefe dem Verf. von Joh 21 zugeschrieben hat (Pfl 801).

Adresse und Eingang. 1—4. 1 *Der Aelteste an Gajus, den Geliebten, welchen ich in Wahrheit liebe* (s. zu II Joh 1). 2 *Geliebter, in allen Stücken wünsche* und bete (εὔχομαι) *ich, dass es dir wohl gehe* (εὐοδοῦσθαι nach Rm 1 10 I Kor 16 2) *und du gesund seiest, wie es ja deiner Seele wohl gehet.* 3 *Denn* (fehlt aber in א) *ich habe mich sehr gefreut* (wie II Joh 4), *wenn* reisende *Brüder* von dir zu mir herüber *kamen und deiner Wahrheit,* deinem rechten Christenthum, *Zeugniss gaben, demgemäss wie du in Wahrheit wandelst* (s. zu II Joh 4): statt des Gegenstandes der Freude wird der Anlass derselben beschrieben (Ws). Dass aber der Verf. zwischen ἐν ἀληθείᾳ περιπ. und ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπ. nicht unterscheidet, beweist 4 *Grössere* (eigenthümliche Comparativbildung, vgl. aber ἐλαχιστότερος Eph 3 8) *Freude als diese* (τούτων statt ταύτης, weil sich wiederholende Fälle in Rede stehen) *habe ich* (nur B hat ἔχων χάριν, womit die χαρά unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Gabe gestellt wäre, so Wst) *nicht* (vgl. I Joh 1 4), *als dass ich höre, wie meine Kinder* (s. zu I Joh 2 1) *in der* (Artikel nach ABC zu lesen) *Wahrheit wandeln* (περιπατεῖν ἔν τινι I Joh 1 6 7 2 11 II Joh 6), einen aus dem rechten Glauben fliessenden Wandel führen; die Satzform ist die gleiche wie Joh 15 13.

Ermunterung zur Ausübung der Gastfreundschaft gegen reisende Lehrer. 5—8. Hier wie in II Joh schweben die aus Doctr. XII apost. 11 (über reisende Apostel und Propheten) und 12 (über die von einer Gemeinde zur anderen kommenden Gläubigen) bekannten Verhältnisse vor. 5 *Geliebter, treulich* (πιστὸν ποιεῖν ist eigenthümlich, πιστός steht auch I Joh 1 9), so wie man es von dir erwarten kann, echt christlich, *handelst du* in dem, *was du etwa gethan haben wirst* (Fut. ex., dagegen A ἐργάζῃ) *an den Brüdern* (vgl. 3), *und* zwar *dieses* noch dazu (statt τοῦτο liest rec. L εἰς τούς) *an Fremden,* denselben nämlich, 6 *welche* wie 3 „deiner Wahrheit", so *deiner* in aufopfernder Gastfreundschaft bewährten *Liebe Zeugniss gegeben haben,* und zwar öffentlich, *vor der Gemeinde* (nur hier ἐκκλησία) des Briefstellers. Jetzt aber sind sie wieder in der Gemeinde des Gajus, daher die Aufforderung: *welche du Gottes würdig* (wie I Th 2 12 Kol 1 10), weil ihr Evangelistenwerk Gottes Werk ist, *weiter zu fördern* (wie Tit 3 13, s. zu Act 15 3) *wohl thun wirst;* vgl. Ign. Smyrn. 10 1. 7 *Denn für den Namen* (s. zu Act 5 41; vgl. Ign. Eph 7 1 περιφέρειν τὸ ὄνομα, auch 3 1) *sind sie ausgezogen* (dasselbe Wort wie II Joh 7), als wandernde Evglsten, Missionare, *und haben von den Heidnischen* (ἐθνικῶν, dagegen rec. L ἐθνῶν) *nichts genommen,* sich von ihren Bekannten und Freunden nicht unterstützen lassen, wodurch sie der christl. Fürsorge ebenso würdig wie bedürftig geworden sind. So wird die Ermahnung 8 motivirt und der Zweck des ganzen Briefs erreicht. *Sonach sollen* (ὀφείλομεν wie I Joh 2 6 3 16 4 11 von der Pflicht) *wir solche* (wörtl. „die so Beschaffenen", wie I Kor 16 16 18) gastlich *aufnehmen, damit wir mit* ihnen *für die* Ausbreitung der *Wahrheit wirksam werden.* Doch kommt συνεργός sonst nicht mit Dativ vor, wohl aber Jak 2 22 συνεργεῖ τοῖς ἔργοις, was auf die Uebers. führen würde: Mitarbeiter der Wahrheit (Wst).

Ein Beispiel schnöder Behandlung der reisenden Brüder und sein Gegentheil. 9—12. Mit Rücksicht auf II Joh (so zuletzt noch Ws) heisst es 9 *Ich habe der Gemeinde,* nämlich des Gajus, *etwas* (τὶ fehlt rec. L vg) *geschrieben. Aber Diotrephes,* etwa ähnlich zu denken dem Schmied Alexander II Tim 4 14, *welcher der Erste unter ihnen zu sein beliebt* (φιλοπρωτεύειν kommt sonst nicht mehr vor), sich die Herrschaft daselbst anmaasst, *nimmt uns nicht an* (ἐπιδέχεσθαι im NT nur hier und 10), d. h. wird, wie frühere Briefe, so auch den letztgeschriebenen unterdrücken, der Gemeinde vorenthalten. Dies also der Grund, wesshalb der Briefsteller zur Abfassung eines Privatbriefes schreitet. Die Gemeinden sind demnach nicht bloss durch die gnostische Frage gespalten. Diotrephes scheint vielmehr entweder die Schule des Pls gegenüber der johann. oder aber die an dem Mittelpunkt Jerusalem festhaltende Partei gegenüber der neuen Autorität des πρεσβύτερος zu vertreten. 10 *Darum, wenn ich komme* (mit Bezug auf II Joh 12, vgl. II Kor 11 4 ὁ ἐρχόμενος), *werde ich* („ihn" ergänzt man gewöhnlich, dagegen Ws die Gemeinde als Object denkt) *an die Werke* (vgl. II Joh 11), *die er thut,* sein ganzes Treiben, *erinnern,* wie Joh 14 26, es der Gemeinde und eventuell auch ihm selbst vorhalten, *indem er mit bösen Worten uns verschwatzt* (φλυαρεῖν im NT sonst nicht, aber φλύαρος I Tim 5 13), unseren Empfehlungsbrief unter kränkenden Verdächtigungen abweist; *und, damit nicht zufrieden, nimmt er die* von uns der Gemeinde des Diotrephes und Gajus zureisenden *Brüder nicht nur selbst nicht* gastlich, wie 8 II Joh 10, *auf, sondern* (über οὔτε .. καί s. zu Joh 4 11) *verhindert auch diejenigen, die* es thun *wollen, und schliesst sie aus der Gemeinde aus:* über ἐκβάλλειν s. zu Joh 9 34. Die mildere Ausl., als weise er bloss die ihm weniger genehmen Glaubensboten aus der Gemeinde weg, verstösst gegen die Wortfolge. Verallgemeinernde Anwendung davon folgt 11 *Geliebter, ahme nicht das Böse* (Joh 18 23), *sondern das Gute* (Joh 5 29) *nach* (Hbr 13 7); vgl. Ps 37 27. *Wer Gutes thut, ist aus Gott* (I Joh 3 10); *wer Böses thut* (ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν wie I Pt 2 14 15 20 3 17), *hat Gott nicht gesehen* (I Joh 3 6). Diese Brücke verbindet mit dem schlechten Exempel das gute in 12 *Dem Demetrius wird* als leuchtendem Beispiel edler Gastfreundschaft *ein gutes Zeugniss von Allen zu Theil:* weil dieses Zeugniss nicht als ein bloss menschliches, subjectives erscheinen soll, wird hinzugesetzt *und von der Wahrheit selbst;* vgl. Papias bei Euseb. KG III 39 3 ἀπ' αὐτῆς παραγενομένας τῆς ἀληθείας. Die Wahrheit selbst, wenn sie dazu aufgerufen würde, könnte ihm ein besseres Zeugniss nicht geben (Lck). Damit ist Demetrius (ein Gleichnamiger Act 19 24) weder als Ueberbringer von III Joh (gewöhnl. Ausl.), noch als Empfänger von II Joh (Ws) gekennzeichnet. Wohl aber benützt der Briefsteller die Gelegenheit, um ad vocem μαρτυρία das Zeugniss Joh 21 24 dem Johannes, in dessen Person er schreibt, selbst in den Mund zu legen: *und andererseits* (s. zu I Joh 1 3) *zeugen* auch *wir,* nach Joh 15 26 27, *und du weisst* (rec. L οἴδατε), *dass unser Zeugniss wahr ist;* vgl. Joh 19 35.

Schluss. 13—15. Aus II Joh 12 wird wiederholt *Vieles hätte ich dir zu schreiben, aber ich will nicht mittelst Tinte und Rohrstab,* unserer Feder entsprechend, *dir schreiben,* 14 *hoffe aber alsbald dich zu sehen, und* dann *werden wir Mund zu Munde* mit einander *reden.* Dem Gruss II Joh 13 entspricht 15 *Friede* sei mit *dir!* Vgl. I Pt 5 14, aber auch Joh 20 19 21 26. *Es grüssen dich die Freunde. Grüsse* von mir *die Freunde namentlich,* κατ' ὄνομα Joh 10 3.

Die Offenbarung des Johannes.

Einleitung.

I.
Das Buch und seine Schicksale.

1. Inhalt.

Nach mehrfachem Eingang (1 1—3 4—6 7 8) erklärt der Seher, wo und wann ihm der Auftrag, das Buch zu schreiben und nach Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea zu senden, geworden ist (Berufungsvision 1 9—20). An jede dieser 7 Gemeinden wird ihm ein Brief dictirt. In diesen Briefen (2 1—3 22) werden die Gemeinden theils belobt, theils getadelt, durchweg im Hinweis auf die unmittelbar bevorstehende Endzeit. Hierauf thut sich dem Seher der Himmel auf, wo ein mit 7 Siegeln verschlossenes Schicksalsbuch von dem „Lamme" geöffnet wird (4 1—5 14), und zwar so, dass der je durch Brechung eines Siegels frei werdende Inhalt sofort in Handlung übergeht. Die Siegel bringen übrigens lauter Vorboten des Gerichts und führen bis unmittelbar vor die mit dem 6. Siegel verkündigte Nähe des Gerichtstages (6 1—17). Nachdem die Gottesgemeinde, um vor dem Zorngericht bewahrt zu werden, selbst versiegelt worden, entwickelt sich aus dem 7. Siegel die Gruppe der sieben Posaunen (7 1—8 5), Zuchtmittel über die Erdenbewohner bringend, welche an die ägyptischen Plagen erinnern, zuletzt die beiden Wehe der höllischen Heuschrecken und des feindlichen Reiterheeres vom Euphrat (8 6—9 21). Zu deutlicheren Weissagungen kommt es erst, nachdem der Seher ein Buch verschlungen, um zunächst das Schicksal Jerusalems zu erfahren (10 1—11 13). An die 7. Posaune schliesst sich als Vorbereitung auf das 3. Wehe (9 12 11 14) die Feier des ewigen Reiches Gottes im Himmel (11 14—18), dann aber unerwartet eine neue Eröffnung des Himmels (11 19) und das Gesicht von dem Kriege an, welchen der aus dem Himmel geworfene Drache mit der Gottesgemeinde auf Erden führt (12 1—17). Dem Drachen aber treten als irdische Repräsentanten der dämonischen Gottesfeindschaft das Thier mit 10 Hörnern und 7 Köpfen und als ein 2. Thier der falsche Prophet zur Seite (12 18—13 18). Bei dieser Gelegenheit wird 666 (616) als die Zahl des Thieres genannt. Den dämonischen Thieren tritt noch das Reich des Lammes auf Zion gegenüber (14 1—5). Bilder, welche die himmliche Vorbereitung und Vollziehung des Gerichts darstellen (14 6—20), leiten über zur Gruppe der 7 Zornschalen (15 1—16 21), unter welchen die 6. das Vertrocknen des Euphrats bringt, um den Königen von Osten ihre Invasion zu ermöglichen, das 7. das Gericht über Babel. Dieses erfährt in einem neuen Abschnitte eine selbständige Schilderung: deutlich erscheint die Stadt Rom unter dem Bilde der grossen Babel, über deren endlich erfolgenden Fall auf Erden Klage und im Himmel Jubel ausbrechen

(17 1—19 10). Jetzt aber kommt Christus von oben herab: das Thier und der falsche Prophet werden lebendig in den Feuersee geworfen, der Satan auf 1000 Jahre gefesselt, indessen auf Erden die zu diesem Behufe auferstandenen Heiligen herrschen (19 11—20 6). Ein letzter Kampf mit Gog und Magog entbrennt nach Abschluss des Sabbatjahrtausends. Nachdem auch diese Feinde vernichtet sind (20 7—10), folgt die allgemeine Auferstehung und hält Gott selbst das Weltgericht (20 11—15). Hierauf Welterneuerung und ewige Seligkeit im neuen Jerusalem (21 1—22 5). Der Epilog lässt wieder die Briefform hervortreten (22 6—21).

2. Schicksale des Buches.

1. Bezüglich seiner kirchlichen Anerkennung.

Fast allgemein (selbst von Zahn, Geschichte des nt. Kanons I 954f) anerkannt ist die Thatsache, dass Spuren von Apk bei den apostolischen Vätern so gut wie ganz fehlen. Dafür bezeugt der kappadocische Bischof Andreas, dass Papias den theopneustischen Charakter des Buches, an welches er ohne Zweifel seinen Chiliasmus knüpfte, also wohl auch seine johanneische (d. h. nicht ohne Weiteres auch apostolische) Authentie, anerkannt habe. Auch Melito (170) hat ein Buch „über die Offenbarung des Johannes“ geschrieben. Namentlich aber ist es Irenaeus, der für die johanneische Abkunft derselben sich bei Gelegenheit der Auslegung von 13 18 auf das Zeugniss von Presbytern beruft, welche den Johannes noch selbst gesehen hätten (V 30 1). Ob Irenäus dabei an Papias denkt, den er einmal Zuhörer des Johannes nennt (V 33 4), oder an Polykarp, ist zweifelhaft. Um so gewisser ist freilich, dass wenigstens der Erste nicht auf den Apostel, sondern auf den Presbyter Johannes zurückweist. Polykarp aber und Melito gehörten zu der im Brief des Polykrates (Euseb. KG V 24 4 5) erwähnten, in Kleinasien herrschenden Partei, und wenn man in Hierapolis (Papias), Smyrna (Polykarp) und Sardes (Melito) den ephesischen Johannes für den Verfasser von Apk hielt, so wird dies ohne Zweifel auch zu Ephesus selbst der Fall gewesen sein. Diese Gemeinden sind aber darum besonders wichtig, weil an sie die Adresse mehrerer Sendschreiben in der Einleitung des Buches, folglich auch die des ganzen Buches gerichtet ist. Ausdrücklich legt der Märtyrer Justin Apk dem Apostel Johannes bei, wie nicht bloss Eusebius bezeugt (KG IV 18 8), sondern auch bei Justin selbst, und zwar gerade in dem zu Ephesus gehaltenen Gespräch mit dem Juden Tryphon (81), zu lesen ist. Von anderen Apologeten hat nach dem Zeugnisse desselben Eusebius auch Theophilus in seiner Schrift gegen Hermogenes Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes gebraucht (IV 24 1); und wie die Gemeinden sich in Noth und Tod an den Trost des prophetischen Wortes in Apk anklammerten, zeigt als eine der ersten sicheren Spuren seiner Existenz (Zahn I 201 203f) das Schreiben der Kirche von Lyon und Vienne aus dem Jahr 177, welches Apk förmlich als zu erfüllende Schrift citirt (Euseb. KG V 1 10 58). Nicht lange hernach bietet der gegen die Montanisten schreibende Kleinasiate Apollonius aus Apk Beweisstellen auf (Euseb. KG V 18 14). Auch in Aegypten, z. B. im Bezirk Arsinoë (Euseb. KG VII 24 6), stand Apk in hohem Ansehen, und selbst in Alexandria, wo die Bekämpfung des Chiliasmus im Namen der Bildung und Wissenschaft betrieben wurde, halten Clemens und Origenes, die Führer dieser

Bewegung, den Apostel Johannes für den Verfasser, und erst der Bischof Dionysius hilft sich nicht bloss, wie sein Lehrer Origenes, mit geistlicher Ausdeutung der anstössigen Stellen, sondern leugnet auch die apostolische Herkunft des Werkes. Wie bei ihm, dem ausgesprochenen Feinde des Chiliasmus, so lag auch bei früheren Gegnern des apostolischen Ursprungs oder des kanonischen Werthes von Apk ein theologisches Motiv zu Grunde. So wenn der Eifer gegen den Judaismus und Montanismus dort den Marcion (Tert. adv. Marc. 4 5), hier den römischen Cajus zur Verwerfung des Buches drängte. Aber dem Marcion treten kleinasiatische Valentinianer (Iren. I 14 6. Tert. Praescr. 50) und andere Gnostiker mit ihrer Bezugnahme auf Apk 21 6 22 13 (A und Ω) gegenüber (Zahn I 729 759f 795 950), und Cajus, welchen wahrscheinlich schon der alexandrinische Dionysius bei seinem Bericht über frühere Bestreitung der johann. Authentie im Auge hat (Euseb. KG VII 25 1 2), sagt um 211 nach Euseb. KG III 28 2 dem Häretiker Cerinth nach, er habe „uns in Offenbarungen, wie von einem grossen Apostel geschrieben, wundersame Dinge, als wie durch Engel ihm gezeigt, vorgefabelt“. Zumal wenn dieses αὐτῷ statt auf Cerinth, vielmehr auf den „grossen Apostel“ bezogen werden darf, ist die Deutung unvermeidlich, dass Cajus den Cerinth einer doppelten Lügnerschaft beschuldigen will, sofern derselbe erstlich einen Engel als den Ueberbringer und zweitens den Apostel als den Empfänger und Aufzeichner von Offenbarungen (ἀποκαλύψεις steht auch Euseb. KG VII 25 13 von Apk), die er lediglich selbst ersonnen hat, vorschützte. Allerdings hat man eine Beziehung der angeführten Worte auf den Apostel Johannes und auf unsere Apk in Abrede gestellt. Aber wenn Cerinth wirklich andere apokalyptische Schriften unter apostolischem Namen geschrieben hätte (deren Verwandtschaft mit unserer Apk dann Cajus letzterer zum Vorwurf gemacht haben müsste), so würden sie ohne Zweifel dem Eusebius bekannt geworden sein und sich bei ihm darüber, wo er von Cerinth handelt, Andeutungen finden. Auf denselben Cerinth führten, wie das 4. Evglm und die Briefe, so auch die Apk die sog. Aloger zurück, indem sie jedoch nach Epiphanius, Haer. 51 33, auch einen historischen Grund angaben: es habe nämlich zu Thyatira (Apk 2 18), wo die Aloger ihren Sitz hatten, keine christliche Gemeinde gegeben. Noch schwerer wiegt die Thatsache, dass die syrische Uebersetzung (Peschito) das Werk noch nicht umfasst. Denn es geht keineswegs an, zu versichern, erst eine spätere Zeit habe Apk aus dem syrischen Kanon verdrängt. Allerdings enthält auch die spätere, nach Philoxenus genannte, Uebersetzung sie nicht. Von einzelnen Erscheinungen, wie dem Theophilus und Ephraem, abgesehen, scheint weder die rechtgläubige, noch die monophysitische Kirche des späteren Syriens die Offenbarung als kanonisch betrachtet zu haben, und noch der 1286 verstorbene Abulfaragius, Bischof von Haleb, gewöhnlich Gregorius Barhebräus genannt, legt das Werk dem Cerinth bei.

Anders lag die Sache allerdings im Abendlande, wo gegenüber der, schon durch Itala und den Muratorischen Kanon repräsentirten, allgemeinen Anerkennung der Widerspruch des Cajus eine verschwindende Rolle spielt. Seit Hippolyt's Capita adversus Cajum treten geradezu alle kirchlichen Schriftsteller für Apk ein, und diesem überwältigenden Zeugnisse der Lateiner mussten im Laufe des 4. Jahrhunderts auch die Griechen weichen. Sie nahmen der abendländischen Kirche Apk, wie umgekehrt die Abendländer der morgenländischen

Hbr ab. Um 348 setzt in Jerusalem noch Cyrill seinen Katechumenen ausführlichst die Lehre vom Antichrist auseinander, indem er dazu lediglich Dan und II Th verwendet, Beweise aus „apokryphischen Schriften" ausdrücklich ablehnt (Cat. 15 16). Zwanzig Jahre später bedarf die Stellung unseres Buches im nt. Kanon wenigstens für die ägyptische Christenheit des Athanasius (Ep. festalis 39) keiner weiteren Begründung mehr.

2. Bezüglich seiner Auslegung.

Sinn und Verständniss für unser Buch haben sich in der christl. Theologie nur allmählich und unter grossen Schwankungen entwickelt. Die Auslegung von Apk bietet daher einen merkwürdigen Ausschnitt aus der allgemeinen Geschichte der nt. Exegese und Hermeneutik. Eine übersichtliche Kenntnissnahme davon dient zugleich als beste Einführung in das eigenartige Wesen dieses Buches und in die ganze Fragestellung, die daraus für Exegese und Kritik erwächst. Vgl. Lck 519f 952f. Blk 23f. Chauffard, L'apocalypse et son interprétation historique 1888.

Wie zwei zusammenfliessende Ströme noch eine Zeit lang in demselben Bette ihre verschiedene Färbung beibehalten, so trägt das Urchristenthum und die werdende Kirche zwar eine, je länger desto bemerkbarer sich geltend machende, hellenistische und hellenische Signatur; aber nur in demselben Maasse, als diese zuletzt die vorherrschende wird, verschwindet die entgegengesetzte Farbe des Chiliasmus. Dort redete man vom vorweltlichen Logos und vom ewigen Sohn, durch den Gott das All geschaffen hat (Joh 1 1 3 Hbr 1 2 3), vom Bestand und von der Zusammenfassung aller Dinge in ihm (Kol 1 15—20 Eph 1 10), von Pleroma und Aeonen u. s. w. Hier lebte man von den, ungeschwächt auch im neuen Glaubensstand fortwirkenden, eschatologischen Hoffnungen des Judenthums. „Grüne fette Auen und Schwefelabgründe, weisse Pferde und schreckliche Bestien, Lebensbäume, prächtige Städte, Krieg und Blutvergiessen erfüllten die Phantasie, drohten die schlichten und doch im Grunde viel erschütternderen Sprüche von dem Gericht, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln und zogen die Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben, in die Politik und den Abscheu vor dem Staat hinein" (Harnack 88 187f). Zu den festesten Elementen dieser Wunderwelt gehörte der, zuerst Apk 20 4—6 bezeugte, Glaube, dass Christus nach Ueberwindung der letzten Bedrängnisse die Weltmacht niederwerfen und auf Erden ein herrliches Reich aufrichten, die Gläubigen zur Theilnahme an demselben erwecken, zuletzt aber alle Menschen richten werde (ebend. S. 139f 144f). So lehren übereinstimmend die Chiliasten Cerinth (Euseb. KG III 28 2) und Papias (III 39 12), und nicht anders meinen es Justinus, Irenaeus, Hippolytus und Tertullian, wenn sie an Apk (20 1—10) ihre enthusiastischen Zukunftshoffnungen schliessen (erste Ansätze zur Vergeistigung und Verhimmelung des irdischen Reichs in der Erzählung Hegesipp's von den Verwandten Jesu bei Euseb. KG III 20 4). Unser Buch hatte als Trostquelle der blutenden Märtyrergemeinde seine erste grosse Zeit, bis Lebensfragen in einem anderen Sinne an die Kirche herantraten und der Kampf gegen den Montanismus der apokalyptischen Richtung der Geister Abbruch zu thun begann. Wenigstens im Morgenlande ist solcher Rückgang besonders in Folge der antichiliastischen Stellung des Origenes zu bemerken. Aber auch sein Gegner Methodius

war kein richtiger Chiliast mehr. Seit der gegenwärtigen Thatsache einer 1000-jährigen Jubelfeier des Römerreiches 248 scheint überhaupt der Glaube an das 1000jährige Reich der Zukunft etwas brüchig geworden zu sein (Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I 251). Dem Verständnisse des Buches selbst kam die vergeistigende Auffassung, mit welcher sich jetzt die Origenisten vermöge der Allegorese über das Wortverständniss erhoben, freilich nicht zu Gute, vielmehr ging eben dadurch bald jeder geschichtliche Inhalt verloren, und es ist insofern nicht bloss die Opposition des Nepos in seinem ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν (Euseb. KG VII 24 2) zu verstehen, sondern auch nicht gerade als ein Verlust anzuschlagen, wenn die griech. Exegese ausser den Commentaren zweier Bischöfe von Cäsarea, des Andreas (nach Zahn, Gesch. I 951 um 500) und des Arethas (Anfang des 10. Jahrh.), kaum etwas von Belang zu Apk aufzuweisen hat.

Einen anderen Verlauf nahm die Sache auf abendländischem Boden. Den Antichrist hatte während der Verfolgung des Septimius Severus ein gewisser Judas ganz nahe gedacht (Euseb. KG VI 7); dieser oder einer ähnlich gerichteten Bewegung trat Hippolytus im Commentar zu Dan entgegen, indem er die Christen belehrte, dass nach richtiger Berechnung der Jahrwochen noch 300 Jahre bis zum Ende vergehen müssten. Aber das 4. danielische Reich ist auch für ihn das römische, und noch Origenes erwartete den Antichrist in Gestalt eines heidnischen Fürsten. Seit den Tagen Constantin's befand man sich daher bezüglich des Thieres, das ja nicht mehr in der römischen Staatsgewalt gefunden werden konnte, in einer gewissen Verlegenheit, welcher erst das Auftreten des Islam ein Ende bereitete. Das lebendige Interesse an Apk erlosch mit den Verfolgungen. Ein Märtyrer unter Diocletian ist als erster eigentlicher Ausleger des Buches bekannt. Und zwar ist dieser, Victorinus von Petabio († 303), selbst noch Chiliast gewesen. Aber man hat die Spuren davon in den beiden Gestalten, darin sich sein Werk erhalten hatte, zu tilgen verstanden. Einen anderen Commentar schrieb in der nachconstantinischen Zeit der, die 7 Häupter auf die 7 Weltreiche deutende, Donatist Ticonius. Sein Werk ist Grundlage für die Arbeiten des Hieronymus und Pseudo-Augustinus, des Primasius (afrikanischer Bischof um 550, vgl. seinen Commentar bei Haussleiter in den „Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons" IV 1891), des Beatus von Libana (spanischer Presbyter) und des Beda Venerabilis (englischer Mönch) geworden und kann aus ihnen einigermaassen reconstruirt werden. Der Commentar des Hieronymus hat sich erhalten in der, dem Schriftstück des Beatus vorangehenden, Summa dicendorum, einer mit Apk 4 beginnenden Fortsetzung der hieronymianischen Bearbeitung des Commentars von Victorinus. Schon die kürzere Gestalt, in welcher der letztere vorliegt, stellt eine von Hieronymus vorgenommene Versetzung der Arbeiten des Victorin und des Ticonius dar; vgl. Haussleiter, ZWL 1886, 239—257. Auch des Primasius Zeitgenosse Cassiodorius (seine Explicationes blieben dem Mittelalter unbekannt und erschienen erst 1702 im Druck) und des Beda Zeitgenosse Ambrosius Auspertus behandelten Apk. Entscheidend aber wirkte für die röm.-kath. Auffassung der mittelst der sog. Recapitulationsmethode gewonnene Gedanke des Augustinus (De civ. dei 20), dass man seit Christi Zeiten im 1000jährigen Reich bereits stehe und nur noch unmittelbar vor der Wiederkunft einer letzten Verfolgung durch den los gewor-

denen Satan entgegen sehe. So ist, nachdem der Kirche die alte Ungeduld aus den Gliedern gefahren war, durch Augustinus aus dem Millennium eine kirchengeschichtliche Periode geworden (Reuter, Augustinische Studien 1887, 113f); man fasste jetzt die Zahl 1000 als eine symbolische, einen unbestimmten Zeitraum andeutende. Das Jahr 1000 ging ruhig vorüber, und noch Innocenz III. sah auf Mohammed als den Antichrist zurück. Dagegen wusste 1080 Bischof Ranieri von Florenz, dass der Antichrist jetzt geboren sei, und um 1130 gab der hl. Norbert die gleiche Versicherung dem hl. Bernhard. Noch genauere Angabe machte 1227 der Minorit Petrus de Boreth, welcher in Akka (Acre) verkündete, der Antichrist sei bereits 10 Jahre alt. Aber noch 1412 war er erst 9 Jahre alt zufolge einer Mittheilung des Volkspredigers Vincenz Ferrer an Benedict XIII. Vgl. Döllinger, Histor. Taschenbuch 1871, 257—370 (= Kleinere Schriften 1890, 451—557).

Im Allgemeinen hatte freilich die Kirche damals die Angst vor Antichristenthum und Weltende längst überwunden; in ihrer eigenen Weltherrschaft sah sie Alles realisirt, was die apostolische Gemeinde von dem in Herrlichkeit wiederkommenden Herrn erwartet hatte. Die düstere Kehrseite der Weissagung hatte sich als ungefährlich erwiesen, und man überliess sich um so ungestörter dem Zuge der Verweltlichung. Andererseits wurde auch das Gefühl von der Verkehrtheit der eingeschlagenen Richtung immer stärker und bewusster. Man fühlte wieder einmal, dass es so nicht weiter gehen könne; nur waren es im Gegensatze zur alten Christenheit jetzt die inneren Zustände der Kirche, welche in dieser Richtung wirkten und auf's Neue eine apokalyptische Stimmung erzeugten, die schon in Norbert und Hildegard einen Ausdruck fand. Diese und die weiterhin zu nennenden Propheten des Mittelalters nahmen nämlich Weissagungsgabe nur in der Form in Anspruch, dass sie sich für befähigt hielten, die Orakel der Bibel, namentlich der Apk, richtig zu deuten. So vor Allem in seiner Expositio in apocalypsin der Merlin und Nostradamus Italiens, Abt Joachim von Floris in Calabrien († 1202). Mag diese entschieden chiliastische Auslegung auch unecht sein, so schildert und weissagt sie doch jedenfalls im Geiste des reformatorischen Franziskanerordens eine mit Rückkehr zur urapost. Einfachheit und Besitzlosigkeit verbundene Erneuerung der Kirche. Im Unterschiede zur Periode des Vaters und des Sohnes werde in der Zeit der dritten und letzten Offenbarung der Geist frei walten und als unsichtbares Feuer alles Vergängliche verzehren. Der in diesen Ideen ganz aufgehende Bettelorden des hl. Franz, besonders in seiner antikirchlichen, spiritualistischen Verzweigung, gab solchen Weissagungen bald eine schroff antipäpstliche Spitze. Damit begann ein zweites Leben für unser Buch. Es erschienen unter dem Namen Joachim's die Commentare zu Jer und Jes, deren erster eine detaillirte Weissagung der Ereignisse von 1202 bis 1240 enthält und das Ende der Welt auf's Jahr 1260 (wegen Apk 11 3 12 6), der zweite auf 1290 festsetzt. Hier war nun — was dann stehender Zug bei allen häretischen und reformatorischen Secten des Mittelalters geblieben ist — das Weib der Offenbarung, welches auf dem rothen Thiere sitzt, vereinerleit mit der röm. Papstkirche. Gleichzeitig gab der Minorit Gerhardus von Borgo San Donnino die drei angeblichen Schriften des Meisters, darunter auch jene Expositio, unter dem, aus Apk 14 6 gezogenen, Titel Evangelium aeternum heraus und schrieb dazu eine Erläuterung (Liber introductorius), in welcher die Idee

der Perfectibilität des Christenthums ohne Rückhalt ausgesprochen und geweissagt war, dass in dem 1260 anbrechenden Zeitalter des Geistes Joachim, Franz und Dominicus dieselbe Stellung einnehmen werden, wie zuvor Zacharias, sein Sohn Johannes und Jesus von Nazaret. Nachdem der Liber introductorius 1255 verdammt und sein Verfasser im Kerker verschwunden war, schrieb PETRUS JOHANNIS OLIVI († 1298) eine Postilla super apocalypsi, welche zwar 1326 vom Papst verdammt (die häretisch befundenen Theile veröffentlichte DÖLLINGER, Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters II, 1890, 517—585), gleichwohl aber das Lieblingsbuch der Spiritualen in Italien und Frankreich geworden ist, das Programm ihrer Hoffnungen auf Offenbarung der Kirche des hl. Geistes. Ein allgemeines blutiges Gericht über die ganz fleischlich gewordene Kirche, ein simonistischer Papst als Antichrist, eine Ausgiessung des Geistes über die Spiritualen zum Behuf des Kampfes mit ihm, in Folge dessen Reinigung und vollkommener Sieg der Kirche über die Weltmächte: das waren die Hauptfactoren der Weltanschauung, welche die Partei aus Apk gewonnen hatte. Im Glauben daran predigten die von Perugia ausgehenden Geisslerzüge der Welt Busse, reformirte Rienzo Rom und prophezeite der Franziskaner Jean de la Rochetaillade das Weltende nunmehr auf das Jahr 1370.

Viel unbedeutender war der Gebrauch, welchen die Scholastiker von Apk machten. RICHARD VON ST. VICTOR und ALBERTUS MAGNUS, vielleicht auch ALEXANDER HALESIUS und BONAVENTURA (bald jenem, bald diesem wird ein Commentar zugeschrieben, in welchem in Babylon irgendwie die civitas romana erkannt ist) schrieben Commentare zu dem Buche, wussten aber kaum etwas damit anzufangen. Um so besser verstanden sich darauf die Politiker. Schon in den Tagen des aufblühenden Joachimismus bediente sich die Kirche in ihrem Kampfe mit den hohenstaufischen Kaisern der apokalyptischen Bilder, während andererseits Petrus von Vinea in seinen politischen Flugschriften von der Entdeckung der spiritualistischen Franziskaner Gebrauch machte. Ebenso that später auch Ludwig der Baier. Ueberhaupt wusste man seither die Orakel des Buches je nach Bedürfniss auf die jedesmaligen Zeitumstände anzuwenden. Dasselbe wiederholte sich zur Zeit der Reformation, wo es zur Orthodoxie gehörte, Rom für das zehnhörnige Thier und den Papst für den Antichrist zu halten, wie übrigens zuvor Amalrich von Bena, die ketzerischen Spiritualen und Wiklif sammt Anhängern (Lord Cobham) gethan hatten. Milicz aus Kremsier liess sich 1367 beifallen, an den Pforten der Peterskirche in Rom selbst bekannt zu machen, der Antichrist sei schon vorhanden. Da er ihn aber nicht direct mit dem Papst identificirte, entliess ihn der aus Avignon zurückgekehrte Urban V. aus dem Kerker. Sein Schüler Matthias von Janow tröstete sich zuletzt mit der Hoffnung auf Zerstörung des Antichrists durch eine Reformation der Kirche. Deutlicher und nachhaltiger verglichen Waldenser und böhmische Brüder das Papstthum mit der grossen Hure oder dem gehörnten Thiere, wogegen die curialistischen Theologen dieses Thier vielmehr in Luther und seinen Anhängern fanden. Im Uebrigen nahm der Protestantismus unserem Buche gegenüber zunächst eine fast gleichgültige Stellung ein. Schon LAURENTIUS VALLA und ERASMUS hatten sich darauf beschränkt, den Wortsinn zu erklären. LUTHER's Auslegung ist dürftig und verfehlt; um so berühmter freilich sein Votum: „Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, dass ich's weder apostolisch, noch prophetisch halte;

auf's erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren, dürren Worten weissagen; ist auch so kein Prophet im Alten Testament, geschweige im Neuen, der, statt klärlich zu reden, so gar durch und durch mit Gesichten handelt. Dazu dünkt mich das allzuviel, dass er hart solch sein eigen Buch befiehlt und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun sein Theil vom Buche des Lebens.“ „Ich kann allerdings nicht spüren, das Buch sei vom heiligen Geist gestellt; mein Geist kann sich nicht in dasselbe schicken, und ist mir Ursach genug, dass ich sein nicht hochachte.“ Er hat dieses Urtheil von 1522 in seiner späteren Vorrede von 1530 zwar ermässigt, aber nie wirklich zurückgenommen. In seiner Nachfolge wandeln noch Matthias Flacius, Martin Chemnitz, Johann Gerhard. Reformirter Seits liess Zwingli zu Bern 1528 Berufung auf Apk nicht zu, während Calvin das Buch zwar nicht commentirt, aber dogmatisch gebraucht. Unter allen Umständen sah sich der Protestantismus in eine schiefe Lage zu Apk durch seine entschiedene Verwerfung des Chiliasmus gesetzt (Augustana 17). Demgemäss blieb es für die nunmehr beginnende protestantische Auslegung Hauptfrage, ob die 1000 Jahre, wie die Wiedertäufer behaupten, im Anbruch begriffen, bzw. bevorstehend, oder ob sie schon vorüber sind. In der Neigung für die letztere Seite der Alternative, in der Deutung von Gog und Magog auf die Türken und überhaupt in der Behandlung der Apk als prophetisches Compendium der Kirchengeschichte wussten sich protestantische und katholische Theologen einig. Bezeichnend für die orthodox lutherische Auslegung ist die Beziehung des Engels mit dem ewigen Evangelium 14 6 auf Luther; so schon in Bugenhagen's Leichenrede vom 22. Febr. 1546. Im Anschlusse hieran verstand Abraham Calov unter den drei Engeln Apk 14 6—9 Luther, Chemnitz und die Gegner Calixt's, darunter auch sich selbst. Für die Reformirten war es Hauptsache, im Papst den Antichrist zu finden; so z. B. in dem grossen und gelehrten Buche von Nicolas Vignier, Théâtre de l'Antechrist 1610. Auch die höllischen Heuschrecken sollten nach diesen Auslegern die Klerisei und Möncherei, nach dem Jesuiten Bellarmin freilich die Reformatoren mit ihrem Anhang abbilden. Im Uebrigen bezog, wie der genannte Cardinal, so der gesammte Jesuitenorden Apk 18 auf die Stadt Rom, welche um ihrer vielen, auch gegen das Papstthum begangenen, Sünden willen der Zerstörung verfallen solle. Andererseits machte ein spanischer Jesuit in Antwerpen, Ludwig von Alcasar (1614), den Anfang mit Aufspürung historischer Beziehungen zur Synagoge und Römerherrschaft. Ihm folgte Hugo Grotius (1644), der die Polemik gegen die katholische Kirche aufgab und den Türken für den Antichristen hielt. Ebenso thaten auf protestantischer Seite Hammond (1653—59) und sein Herausgeber Clericus (1698), katholischer Seits auch Bossuet (1689), wähend Vitringa die antirömische Polemik und überhaupt die orthodoxe Auslegung aufrecht hielt (Anacrisis apoc. Joannis apostoli 1705) und Newton in abenteuerlicher Weise wieder die Zahlen berechnete. Uebertroffen hat ihn darin noch Johann Albrecht Bengel, dessen „Erklärte Offenbarung Johannis“ (1740, zuletzt 1834) die ganze Kirchengeschichte geweissagt fand, die Eröffnung des Kampfes mit dem Antichrist merkwürdiger Weise gegen das Jahr 1790 und an der Hand von 9 15 10 6 12 12 das Weltende auf den 18. Juni 1836 ansetzte, worin Sander aber schon 1829, sonst an Bengel's Methode sich anschliessend, einen kleinen Rechnungsfehler fand, indem

es 1847 heissen müsse. Es war überhaupt seit dem Auftreten des Pietismus ein Umschwung eingetreten in der kirchlichen Werthung des Buches. Die Orthodoxen hatten sich bloss honoris causa damit befasst, die Pietisten thaten es aus Liebhaberei und begründeten damit eine dritte und letzte Glanzperiode des Buches. Jetzt trat der Chiliasmus aus der Reihe der Häresien, in welche er seit anderthalb Jahrtausenden verbannt gewesen war. Während noch COCCEJUS das 1000jährige Reich in der Vergangenheit suchte, erwartete LABADIE es als Frucht der unternommenen Kirchenreform in quietistisch-mystischer Richtung. So wenig wie er knüpfte auch SPENER, welcher 1664 mit einer Dissertation über Apk 9 13—21 doctorirte und erwies, dass die 6. Posaune den Islam weissage, während ihm zeitlebens Rom = Babel und Papst = Antichrist geblieben sind, seinen aus jenen Kreisen überkommenen Chiliasmus direct an die Wiederkunft Christi, wohl aber deutete er das 1000jährige Reich auf einen Zustand des Glanzes, der Juden- und Heidenbekehrung, der allgemeinen Regelung des Gemeinschaftslebens nach dem Maassstabe Christi. So in der „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ 1693, welche Schrift ihrem Urheber den Streit mit August Pfeiffer eintrug. Zwar hatte Spener die Zahl 1000 symbolisch gefasst und war dem Worte „Chiliasmus“ nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen; andererseits sollte aber doch das neu anbrechende Jahrhundert sowohl die letzte Drangsal, als auch den definitiven Sieg der Gläubigen bringen. Daran hielt sich eine wieder überhand nehmende apokalyptische Stimmung. Ganz besonders waren es die zahlreichen Secten in Deutschland, Holland, England und Amerika, welche an Apk, als ihrem eigentlichen Lieblingsbuche, ihre Weltauffassung bildeten. Sie benützten es als „Himmelsuhr“, als „ewigen Kalender“, nach welchem sie die Geschicke der Menschheit zu bestimmen unternahmen. Dabei lag der Grundzug ihrer Auffassung im 1000jährigen Reiche als dem Gute der Zukunft. Hat doch noch der junge GOETHE in diesem Sinne Apk studirt, freilich nur, um später das lutherische Urtheil in zeitgemässer Fortbildung zu wiederholen: „Mir ist das Gleichniss vom ungerechten Haushalter, vom verlorenen Sohn, vom Säemann, von der Perle, vom Groschen u. s. f. göttlicher, wenn ja was Göttliches da sein soll, als die sieben Botschafter, Leuchter, Siegel, Sterne und Wehe“ (Briefe von Göthe und Lavater, herausgegeben von HIRZEL, 1833, 47).

Der Weg in's Freie war damals aber doch schon gewiesen durch Grotius, Hammond, Clericus und Wettstein. Die Reaction gegen einen anderthalbtausendjährigen Traum meldete sich leise an, als je länger je mehr namhafte Gelehrte sich nun in rein historischer Weise auf den Standpunkt des Verfassers von Apk stellten. So entdeckte CORRODI in der „Kritischen Geschichte des Chiliasmus“ (1780) zuerst Beziehungen auf Nero, während ABAUZIT (1730), WETTSTEIN (1752), HARENBERG (1759), HERDER (1779), HARTWIG (1780—83) behaupteten, die Feinde des messianischen Reichs seien unter den Juden zu suchen, Babylon sei Jerusalem, dessen Zerstörung geweissagt werde. Einen Schritt näher kam der Wahrheit EICHHORN (1791), welcher fand, im 1. Theil werde der Untergang des Judenthums, im 2. der des Heidenthums geschildert. In Wirklichkeit aber treffen auch die Plagen des 1. Theils „Alle die auf Erden wohnen“, und erscheint als Hauptgegner durchaus das Heidenthum, dargestellt in seiner Verzerrung durch dämonischen Einfluss. Schon SEMLER (1769, 1771, 1776) liess die Weissagung gegen

die Römer gerichtet sein. Epochemachend war für diese richtige Erkenntniss Bleek (Theologische Zeitschrift 1820, 240—315). Zusammengefasst liegen seine Ansichten vor in den „Vorlesungen über die Apokalypse“, 1862 von Hossbach herausgegeben. Von nicht minderer Bedeutung waren die beiden Commentare Ewald's, deren erster lateinisch 1828, der zweite deutsch 1862 erschienen ist. In der Mitte liegen die verdienstvolle Arbeit von Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes 1832, [2] 1852), die 1836—37 von Benary, Hitzig und Reuss entdeckte Beziehung der Zahl 666 auf Nero, die gelegentlichen Kundgebungen von Neander, A. Schweizer, Schnitzer, Schwegler, Baur und Hilgenfeld, die Commentare von Züllig (1834 und 1841), de Wette (seit 1848), Düsterdieck (seit 1859) und Volkmar (1862). Diese Gelehrten begründeten die zeitgeschichtliche Erklärung, welcher sich auch Kienlen im Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean (1870) anschloss. Ihr vornehmlich verdanken wir es, wenn ein Buch, dessen 7 Siegel zur Zeit des Reimarus allen „vernünftigen Theologen“ unlösbar erschienen waren (vgl. Strauss, Reimarus 176) und bezüglich dessen sich noch Schleiermacher damit zu trösten wusste, „dass sogar nur ein geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärung dieses Buches zu ziehen sein würde“ (Einl. 449 f), neuerdings ein so weit gehendes und allseitiges Interesse auf sich vereinigen konnte. Sobald einmal die ganze Schriftgattung, welcher das Werk angehört (vgl. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik 1857), in ein deutlicheres Licht gerückt war und unsere Apk demgemäss nicht mehr aus der Geschichte, welche für ihren Verfasser selbst noch in der Zukunft lag, sondern aus den Verhältnissen, Vorstellungen und Erwartungen der Zeit und des Kreises, dem jener angehörte, erklärt zu werden anfing, ist das alte Räthselbuch rasch in die Stellung einer der werthvollsten Urkunden aus der Urzeit der christl. Kirche gerückt. Als solche haben es in allgemein verständlichen Darstellungen Zeller (Vorträge und Abhandlungen I, 1865, 212—216 328 f), Hausrath (Schenkel's Bibel-Lexikon I, 1869, 153—156; Neutestamentliche Zeitgeschichte [2] III, 1875, 487—510), E. O. Schellenberg (Die Offenbarung Johannis 1867), Manchot (Die Offenbarung Johannis 1869), Krenkel (Der Apostel Johannes 1871), Renan (L'antechrist 1871, 319 350 f), Beyschlag (Die Offenbarung Johannes 1876), Woltersdorf (Prot. Kirchenzeitung 1878, 668—74 688—99), H. R. Haweis (Christ and Christianity. The story of the four 1886, 139—203) den Zeitgenossen nahe zu bringen gewusst.

Gleichwohl hat die restaurationslustige Theologie unseres Jahrhunderts auch wieder die kirchengeschichtliche Deutung aufgefrischt. So besonders der Engländer Elliot (Horae apocalypticae [5] 1862), der Franzose F. de Rougemont (La révélation de St. Jean 1866, deutsch von Merschmann 1869) und der Deutsche Hengstenberg (Die Offenbarung Johannes 1849—51, [2] 1862), welcher herausgebracht hat, dass das 1000jährige Reich schon dagewesen sei zwischen 800 und 1800; jetzt leben wir also in den Zeiten des Gog und Magog, welchen beiden Demagog als der Dritte im Bunde beigesellt wird. Besonders seit 1848 sei der Satan los geworden; sein Zeichen die Reichskokarde. Dagegen weissagte Rougemont die Parusie auf das Jahr 2000. In Elliot's Nachfolge fand Garrat (Commentary on the revelation 1866, [2] 1878) auch Schiesspulver, Kanonen, Dampfmaschinen und Eisenbahnen geweissagt, Huntingford aber die Kirchen-

geschichte bis auf die französische Revolution und das moderne Papstthum herab gezeichnet (The apocalypse 1881). Als Commentar für die johann. Visionen benutzte er Gibbon's Geschichtswerk.

Schon auf dem Uebergange zu den später als „reichsgeschichtlich" und „endgeschichtlich" bezeichneten Auffassungsweisen steht J. Ch. K. v. Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" (II 1844, 300—378), „Schriftbeweis" (II ²664 f) und „Die hl. Schrift NT" (XI 287 f). Er findet im 6. Kopf des Thieres das röm. Reich, im 7. das slavisch-germanische (Weissagung 371), im 5. und 8. den wiederkehrenden Antiochus Epiphanes oder den Kaiser Nero (Schriftbeweis 713; Hl. Schrift 311 f) als Antichrist und hofft auf das Millennium (Schriftbeweis 656 f; Hl. Schrift 313). Der aus dieser Schule hervorgegangene Füller (Die Offenbarung Johannis 1874) erkennt gleichfalls die 7 Häupter in den assyrischen, babylonischen, medopersischen, macedonischen, syrischen, römischen Weltreichen und im deutschen Kaiserthum seit Karl dem Grossen (315 381). Nicht minder behalten auch Ebrard (1853) und Luthardt (Die Offenbarung Johannis 1861) das 1000jährige Reich noch der Zukunft vor. Gleichwohl hat Ersterer es, wie Hgstb, besonders auf das Jahr 1848 abgesehen, welches das Vorspiel zu den letzten Greueln geliefert habe (623). Bewusster weicht von den bisherigen Wegen der kirchengeschichtlichen Auffassung Auberlen ab, der seinen Standpunkt im Gegensatze dazu den „reichsgeschichtlichen" nennt. Nicht sowohl das Detail zukünftiger Ereignisse sei vorausgesagt, als vielmehr die entscheidenden Epochen und treibenden Factoren der christl. Aera. Aber die Schwäche des Werkes (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis 1854, ³1874) liegt schon in den kritiklosen Voraussetzungen über Dan, wie Blk zeigte (JdTh 1860, 45—101), während gleichzeitig Br sowohl Hgstb's (ThJ 1852, 305—400 441—469), als Auberlen's (ThJ 1855, 283—314) Vergewaltigungen der Apk zurückwies. Wie Hgstb, so findet übrigens auch der Gründer der reichsgeschichtlichen Ausl. die 7 Häupter in Aegypten, Assyrien, Babel, Medopersien, Griechenland, Rom und in dem germanisch-slavischen Reich. Eigenthümlich ist dagegen dem schwäbischen Theosophen die Identification des Weibes Cp 12 (at. und nt. Gottesgemeinde) mit dem Weibe Cp 17 (verweltlichte Kirche); diese Kirche nämlich sammt den beiden Thieren, d. h. der Staatsgewalt und der Weltweisheit, sind die 3 Potenzen, welche den Gang der Weltgeschichte bestimmen. Die Correctur, welche ein Bewunderer Auberlen's, der preussische Oberregierungsrath Otto de la Croix (Die grosse Babylon der Offenbarung Johannis 1882) an diesem Bilde anbrachte, bezieht sich auf das Weib Cp 17, welches die Welt mit ihrer Lust, auf keinen Fall aber die Staatskirche sein soll. Der gleichen Richtung gehört auch an der Württemberger Theologe R. Kübel in seinen „apokalyptischen Studien" (ZWL 1881, 285—302; 1883, 337—344 406—416 468—476 561—567), die zugleich auch zeit- und endgeschichtliche Elemente aufweisen: der von der Geburt bis zur Wiederkunft Christi reichende Weltverlauf zerfalle in zwei, je 3½ apokalyptische Jahre ausfüllende, Epochen, deren 1. heidenchristlich, die 2. judenchristlich gekennzeichnet sei u. s. f. Von seinem Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl Johann Tobias Beck erschien eine posthume „Erklärung der Offenbarung Johannes Cp 1—12" (1883), welche in den Gesichten des Apokalyptikers die Typen aller kommenden Kirchenzustände erblickt.

Die Opposition wider die zeitgeschichtliche Erklärung trat aber, wie in der kirchen- und reichsgeschichtlichen, so auch in der sog. endgeschichtlichen Form auf, welche indessen die kirchengeschichtliche Deutung nur in etwas mehr verschämter Weise erneuert. So besonders KLIEFOTH (Die Offenbarung des Johannes 1874). Für die Hauptquelle des Apokalyptikers hält er die eschatologische Rede Jesu. Die 7 Briefe enthalten eine prophetische Darstellung der Zustände der Kirche während ihres irdischen Verlaufes; von Cp 4 ab dagegen geht Alles auf die reine Zukunft, auf die letzten Katastrophen, wobei aber durchaus antichiliastisch verfahren wird. Babel ist „die Metropole der letztzukünftigen heidnischen Weltmacht". Gleicherweise wird alles in Vergangenheit und Gegenwart Unbequeme oder Räthselhafte der Zukunft in ihren weiten Sack gepackt. Gegen diesen „abstract futuristischen Standpunkt" trat auf CHRISTIANI (Bemerkungen zur Auslegung der Apk 1868; Zur Auslegung der Apokalypse 1875), ohne jede Berücksichtigung jüdischer Apokalyptik rein reichsgeschichtlich verfahrend; vgl. VOLCK, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber 1869. Gleichwohl krönte jetzt auch TH. ZAHN seine sonst verdienstvollen „Apokalyptischen Studien" (ZWL 1885, 523—529 561—576; 1886, 32—45 77—87 337—352 393—405) mit der Entdeckung, der Seher habe selbst nicht gewusst, was die Zahl 666 zu bedeuten habe; erst die Zukunft werde es offenbaren (ZWL 1885, 575f). Mit Kliefoth's Betrachtungsweise vermochte auch die kathol. Exegese auszukommen. So ist namentlich BISPING (1876) sachlich von Kliefoth, im Material von Düsterdieck abhängig. Er bezeichnet seinen Standpunkt ausdrücklich als den „endgeschichtlichen". Aehnlich darin auch zwei, unter dem Titel „Die Offenbarung des heiligen Johannes" erschienene, Bücher von dem Bischof KREMENTZ (1883) und von WALLER (1884). Wie wenig die kirchengeschichtliche Deutung auch hier überwunden ist, lehrt z. B. bei Ersterem (40—56) die Auffassung der 7 Gemeinden als Typen aufeinanderfolgender kirchengeschichtlicher Zustände bis in die Tage der Socialdemokratie. Näher an Hengstenberg endlich hält sich F. SALES TIEFENTHAL (Die Apk des hl. Joh 1892).

Eine starke Reaction gegen die endgeschichtliche Auslegung bezeichnet die Schrift von LÖHR, Die Offenbarung Johannes 1890. Und zwar wird dagegen aufgeboten sowohl das reichsgeschichtliche (die beiden Thiere repräsentiren den falschen Staat und die falsche Kirche im Grundsatz), als das kirchengeschichtliche (das 1000jährige Reich repräsentirt die zur Kirchengeschichte gewordene Weltgeschichte) und das zeitgeschichtliche Princip (Anerkennung der Beziehung der Zahl 666 auf Nero).

Da dem Bildercyklus der Apk jedenfalls eine Geschichte entsprechen muss, hat man im Grunde nur die Wahl zwischen einer für den Verfasser in Vergangenheit oder Gegenwart und einer für ihn in der Zukunft liegenden Geschichte. Letztere Annahme führte zu jener Unmasse willkürlicher Misshandlungen des Textes, welche die Geschichte der Auslegung dieses Buches füllen. Aber auch, wo man davon zurückgekommen ist, war man, damit die Auslegung sich nicht in rein zeitgeschichtliche Beziehung verliere, darauf bedacht, ein ideal-prophetisches Moment anzuerkennen, durch welches sich diese kanonisch gewordene Apk immerhin noch recht merklich von den übrigen Producten derselben Schriftgattung unterscheidet. So schon LCK (StK 1829, 304), DW (Einl. [6] 413), BUNSEN (Bibelwerk VIII 484), Rs (Geschichte [6] 143 f), während

andererseits auch Theologen vom Schlage eines Thiersch (Kirche im apostolischen Zeitalter [3] 229 f) oder Wieseler (Zur Geschichte der nt. Schriften 165 175 179 f 184), die zeitgeschichtliche Erklärung anerkennend, in der Sage von Nero einen Anknüpfungspunkt fanden für die Weissagung gottfeindlicher Potenzen in der Weltgeschichte. Es ist nur eine Schwachheit von Dstd, wenn er den Glauben an die Wiederkehr eines todten Kaisers seinem Apokalyptiker nicht zutrauen zu dürfen meint (51 73 432 f). Seine eigene Domitian-Hypothese ist ja ganz von derselben Art, nur historisch weniger fundamentirt und sachlich geistloser (Beyschlag, StK 1888, 130). So oder anders hat sich auf diesem Gebiete eine bemerkenswerthe gegenseitige Annäherung der zuvor feindselig sich widerstrebenden Richtungen vollzogen. Nur die zeitgeschichtliche Ausl. aber wird sowohl den Analogien gerecht, welche die sonstige apokalyptische Literatur bietet, als auch speziell dem Programme des Werkes selbst, welches nicht Einblick in ferne Jahrhunderte und Jahrtausende in Aussicht stellt, sondern ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει 1 1 22 6, weil ὁ καιρὸς ἐγγύς 1 3 22 10. Nicht Kenntniss der Welt- und Kirchengeschichte, sondern Kenntniss der Erfahrungen und Anschauungen des gleichzeitigen Judenthums und Christenthums sind die unerlässlichen Vorbedingungen für das Verständniss. Gleichwohl fehlt noch viel, dass mit dieser Erkenntniss Apk aufgehört hätte, das mit 7 Siegeln verschlossene Buch zu sein. Der inneren Widersprüche sind so viele, die theoretische Vorstellungswelt scheint eine so tief in sich selbst gespaltene, die ganze Zeitlage kann so wenig durchgängig einheitlich bestimmt werden, dass aus diesen Wahrnehmungen neue Probleme hervorgehen mussten, welche die Einheit der Composition und des religiösen Standpunktes betreffen.

3. Bezüglich seiner kritischen Verarbeitung.

Der Scheidungsprozess, welchen die Kritik an Apk vollzog, erstreckte sich zunächst auf das Verhältniss des Buches zu den übrigen Bestandtheilen der johann. Literatur, dann aber auch auf die verschiedenen Stoffe und Schichten seines eigenen inneren Aufbaues.

Seit Bildung des Kanons stand der Complex der johann. Schriften so fest, dass die Aloger mit dem 4. Evglm, welchem ihr Hauptanstoss galt, auch Apk, überhaupt „die Bücher des Johannes" (Epiph. Haer. 51 3) dem Cerinth zuerkannten. Andererseits schrieb Hippolytus eine Schutzschrift „für das Evglm nach Johannes und die Apk". Erst bei Cajus und sicherer noch beim alexandrinischen Dionysius tritt Bekämpfung der apostolischen Authentie bezüglich Apk unter Anerkennung derselben bezüglich Joh als ein Unternehmen der gelehrten Kritik auf. Dieselbe Stellung begründete allseitiger und genauer Joh. Salomo Semler, der Vater der neueren Bibelkritik. Die von ihm angebahnte Alternative, derzufolge nur entweder das eine oder das andere Buch johanneisch sein kann, beherrscht seit ihrer Formulirung durch dW, Ew und K. R. Köstlin (Lehrbegriff des Evglms und der Briefe Johannis 1843, 482—500) die neuere Kritik. Mit solchem Seitenblick auf Joh wurde meistens die Frage verhandelt, ob das in Apk enthaltene Signalement ihres Verfassers einen Apostel erkennen lässt oder nicht. Jenes behaupten ausser den Katholiken und der, die apostolische Herkunft von Apk wie Joh vertretenden, protestantischen Orthodoxie auch Theologen, welche das 4. Evglm dem Apostel aberkennen, wie Schwegler,

Zeller, Krenkel (113 f), Davidson (An introduction to the study of the NT [2] 1882, 240—276), dieses dagegen theils diejenigen, welche das Evglm auf den Apostel zurückführen, aber eben darum nicht auch Apk (Lck, Blk, Ew, Dstd, Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel [5] 481 f; hypothetisch auch dW und Rs), theils solche, die den Apostel Johannes überhaupt nicht als Schriftsteller denken (Keim, Geschichte Jesu I 159 f, Meijboom 310, Thoma, Die Genesis des joh. Evglms 1882, 794 f, Pfl 355 f, O. Htzm 160—163), wobei einige aber doch Apk als ein Product der Johannesschule fassen, welches sich mit innerem Recht unter die Autorität des kürzlich entschlafenen Apostels stellen konnte (Weizsäcker [2] 486 f 504), ja von dieser Autorität geradezu anerkannt und getragen wurde (Renan XXI f 370 f). Auf der grossen Heerstrasse der traditionellen Theologie bleibt es bei dem Urtheil, dass man in dem Seher, welcher in so gebietender Stellung den 7 kleinasiatischen Gemeinden gegenübertritt, nur den berühmten Apostel dieses Namens sehen könne: eine Position, zu deren Behauptung sich um die Mitte unseres Jahrhunderts sogar von der einen Seite Hgstb, von der anderen die Tübinger Schule die Hände reichten.

Hinfällig wird die johann. Authenthie aber auch wenigstens mit Bezug auf den Totalinhalt unseres Werkes, wenn die Annahme seiner inneren Einheitlichkeit, die Grundlage der bisherigen Arbeiten über Apk, sich irrig erweisen sollte. Verschiedene Verfasser haben Grotius (1644), Hammond (1659), Evanson (1792) und Vogel (Commentationes VII de Apk 1811—16), bzw. Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter 1846, II 256), neuerdings A. D. Loman (ThT 1882, 470—476 594), E. Havet (320 f), A. H. Blom (welcher ThT 1883, 252 f, 1885, 185, wenigstens 1 $_{1-3}$ 22 $_{6-20}$ für spätere Zuthat nimmt), Weizsäcker ([2] 489 f: das Werk sei nicht aus Einem Gusse, beruhe vielmehr zum guten Theil auf Ansammlung verwandter Stoffe), D. Völter (Die Entstehung der Apk 1882, [2] 1885; Prot. Kirchenzeitung 1886, 714—720 737—742; ThT 1886, 587—626; 1891, 259—292) angenommen. Aus der inneren und äusseren Zusammenhangslosigkeit ihrer einzelnen Theile erschloss er eine allmähliche Entstehungsweise auf dem Wege der Ueberarbeitung, so dass der jeweils Spätere die Situation seiner Gegenwart in das vorgefundene Bild hineinzeichnete. Hiernach würde der Hauptstamm des Buches, das Strafgericht über Rom und die Rettung der Gläubigen durch die letzten Trübsale hindurch schildernd, von der Hand des Apostels allerdings schon 66, ein Nachtrag dazu 68 entstanden sein, später habe das Werk eine mehrfache Erweiterung erfahren (unter Vespasian, Trajan und Hadrian) und sei erst um 140 abgeschlossen worden. Ohne Zweifel gewährt die Hypothese gewisse Vortheile in Bezug auf die amphibolischen Verhältnisse der altkirchl. Literatur zu Apk, auf die dogmatische Stellung des Werkes und auf die kirchengeschichtl. Lage. Gleichwohl erklärte sich gegen Vlt E. Vischer, Die Offenbarung Johannes eine jüd. Apk in christl. Bearbeitung (O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Unters. II 3, 1886). Gegen diesen wandte sich sofort wieder Vlt, Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse 1886. Aber die neue Hypothese vom jüd. Untergrunde des Ganzen fand Beifall (z. B. Rovers, Apocalyptische Studien 1888; vgl. auch v. Soden in „Theologische Abhandlungen“ 1892, 115 159), zumal in der Modification O. Pfleiderer's, welcher 2 jüdische Grundstoffe und 2 christliche Bear-

beiter unterschied (Das Urchristenthum 1887, 318f 350f 542), oder Weyland's (Omwerkings- en compilatie-hypothesen toegepast op de Apk van Joh 1888), wornach ein christl. Redactor 2 jüdische Quellen bearbeitet und mit eigenem Rahmen umgeben haben soll. Jedenfalls schien so das unmittelbare Beisammensein von jüdischen Messiasvorstellungen, Zorn- und Rachegedanken einerseits, paulinischer Christologie und johanneischer Mystik andererseits die einfachste Zurechtlegung zu erfahren (Solger, Das Urevangelium 1890, 103f). Mit etwas anders gearteten Versuchen, das widerspruchsvolle Räthsel zu lösen, traten gleichzeitig Forscher aus den Reihen des französischen Protestantismus auf. Bovon zwar unterschied eine jüd. und eine christl. Strömung im Buche, ohne desshalb seine Einheitlichkeit aufzugeben (Revue de théologie et de philosophie 1887, 329—362). Etwas weiter ging Bruston (Les origines de l'apocalypse 1889), welcher eine hebräisch verfasste, apostolische und eine etwa 30 Jahre später griechisch geschriebene Apk annahm und beide Werke von einem judenchristl. Redactor verbinden liess. Dagegen bogen H. Schoen (L'origine de l'apocalypse 1887) und A. Sabatier (Les origines littéraires et la composition de l'apocalypse de St. Jean 1888) Vischer's Hypothese so um, dass der Grundstock christlich blieb; er habe aber einige jüd. Einsprengungen und Zuthaten in sich aufgenommen. Apostolisch bleibt besonders nach der Ansicht des Erstgenannten immerhin der Kern des Buches, während der Zweite, der eigentliche Bahnbrecher innerhalb der französischen Theologie, den Blick für den Contrast zwischen den kolossalen jüd. Bildern, die von Cp 10 an den ursprünglichen Plan durchbrechen, und dem bescheideneren Colorit der christl. Hebdomaden schärfte. Am genauesten führte die Quellenscheidung durch Spitta, Die Offenbarung des Johannes untersucht 1889. Ihm zufolge wären zu unterscheiden: eine mit dem Buchgesicht 10 $_2$ anhebende, zur Zeit der Einnahme Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr. abgefasste Apk, eine zweite, mit der Versiegelung 7 $_{1-8}$ anhebend, um 40 n. Chr. unter Caligula entstanden, drittens die um 60 geschriebene, christl. Urapokalypse des Johannes Marcus, in welche etwa 40 Jahre später der Redactor jene jüd. Werke eingefügt und bei solcher Gelegenheit zugleich eine selbständige Thätigkeit ausgeübt hat. Noch weiter ging P. W. Schmidt, indem er der christl. Redaction von grösseren Stücken nur den Eingang und den Schluss des Buches überliess, im Uebrigen aber neben den 7 apostolischen Briefen 3 jüd. Quellen unterschied, deren letzte, das Messiasbuch 12 $_1$—22 $_5$, so ziemlich den ganzen Inhalt von Spitta's Quellen in sich aufnimmt (Anmerkungen zur Composition der Offenbarung Joh 1891). Mehr im Anschlusse an Völter und Weizsäcker nimmt endlich Erbes ein 62 entstandenes Werk des Apostels an, welches um 80 eine judenchristl. Ueberarbeitung und Versetzung mit anderweitigem, aber nicht jüd. Material gefunden habe. Den entschiedensten Widerstand gegen alle diese Zertheilungshypothesen haben Rs (Geschichte der hl. Schriften NT [6] 1887, 147f), Beyschlag (StK 1888, 102—138; ntTh II 354f) und Hgf (ZwTh 1882, 396f; 1888, 374—378; 1890, 385—468) geleistet. Hauptinstanzen sind die durchgängige Einheit der Sprache und die Unmöglichkeit, zwischen christl., judenchristl. und jüd. Eschatologie sicher leitende Unterscheidungsmerkmale herzustellen.

II.
Das Problem des Buches.

1. Die Schriftgattung.

Einerseits gibt sich das Werk von 1 2 ὅσα εἶδεν ab durchgängig als Product einer Vision oder mehrerer aufeinanderfolgenden Visionen, andererseits „ist hier in der ganzen Anlage überall Reflexion und Kunst, nicht die Art unmittelbarer geistiger Hervorbringung im Schauen und Ahnen, sondern die eines überlegten Bildens in Schriftdarstellung“ (Wzs ^{2}488). Je unwiderstehlicher letztere Wahrnehmung sich aufdrängte, desto grössere Verlegenheiten erwuchsen daraus nicht bloss für das religiöse, sondern auch für das wissenschaftliche Urtheil. Erst die allmählich gewonnene Einsicht, dass man hier nicht einer völlig isolirten Erscheinung, sondern einem einzelnen Exemplar einer weit verzweigten Schriftgattung gegenüberstehe, brachte die erwünschte Orientirung.

Zu solcher Einsicht konnte es freilich nur kommen Hand in Hand mit der fortschreitenden at. Forschung (Dan) und angesichts eines sich immer bedeutender erweiternden Kreises von Paradigmen zu dem, zunächst von unserem Werke abstrahirten, Begriff der Apokalyptik. Hiernach erschien eine Apk als eine Art Divina commedia, ein mehr oder minder geschlossenes Kunstwerk, dessen bildliche Darstellungsmittel in allen Exemplaren der Gattung verwandter Natur, ja zum guten Theile sogar identisch sind. Meist schliessen sie sich an Einzelheiten aus der kühnen Bildersprache der Propheten an. Waren aber die alten Propheten Redner, Volksführer, öffentliche Charaktere, so sind die Apokalyptiker durchaus nur Schriftsteller, deren Thätigkeit den Charakter der theologischen Gelehrsamkeit annimmt. Sie arbeiten mit einem gemeinsamen Apparat von stereotypen Vorstellungsmomenten, welche sie nur nach Maassgabe des jeweils hervortretenden Zweckes anders gestalten und verbinden. Während aber bei den Propheten die Verheissung des kommenden Messiasreiches nur die ideale Perspective der, den Bedürfnissen des Tages dienenden, Rede bildet, macht die Apokalyptik die messianische Erwartung zu ihrem einzigen Gegenstand. Der Weltlauf kommt nur noch insofern in Betracht, als er nach dem Weltende gravitirt. Dieses Ende selbst wird auf schlechthin übernatürliche Weise herbeigeführt, recht eigentlich von oben her inscenirt, zugleich aber auch aus der mehr oder minder fernen Zeit, da der Prophet es erwartete, aus der „Folge der Tage“ (Jes 2 2 Mch 4 1), welche nur den äussersten Horizont der früheren Propheten besäumt hatte, in eine unmittelbare, den künstlichen Mitteln der Berechnung und Folgerung zugängliche, Nähe verlegt. Denn entsprechend der Vorstellung eines, die Welt durchwaltenden, göttlichen Determinismus ist, wie der ganze Weltlauf, so insonderheit auch die Letztzeit im Voraus abgemessen, also auf bestimmte Zahlen zu bringen. Wie oft sich aber auch in Folge veränderter Zeiterfahrungen dieser eschatologische Schematismus der Apokalyptik verschieben mag, was die letztere selbst immer wieder auf's Neue belebt, unaufhörlich beschäftigt und erregt, das ist der religiöse Glaube an die herrliche Zukunft des Gottesvolkes und die daraus resultirende Lebensfrage, wann endlich Entschädigung für die Bedrängnisse, welche Israel um seines Gottesglaubens und Gottesgehorsams willen erfahren, geleistet und die Herrschaft der Welt von den Heiden auf die Auserwählten übergehen werde. Demgemäss ist auch die

Entstehung dieser ganzen Schriftgattung zu begreifen aus der Noth schwerer Durchgangszeiten, welche das Volk zu bestehen hatte. Man ist überzeugt, dass es so nicht länger fortgehen könne, man hört in den schwersten Schlägen des Schicksals die Schritte Gottes durch die Weltgeschichte, man sieht das Ende seiner Wege gleichsam vor sich. Die wirkliche Weissagung war in der Periode der persischen, wie der ptolemäischen Zeit abgeschwächt worden, und zur Zeit der Hasmonäer steht das Bewusstsein, dass die prophetische Rede in Israel verstummt sei, schon allgemein fest I Mak 4 46 9 27 14 41. Kann aber auch kein neuer Prophet mehr auftreten, so können alte Propheten in die neue Zeit versetzt und noch einmal zum Reden gebracht werden. Man schreibt daher diese neuen Bücher unter dem Namen alter Gottesmänner, zunächst solcher, welche nichts Schriftliches hinterlassen haben, wie Daniel, Henoch, Noah, die Erzväter, auch die Sibyllen; erst nachgehends werden bereits vorhandene Schriften des Moses, Jesajas, Esra durch neue apokalyptische Nachtriebe vermehrt. Als daher Antiochus Epiphanes Palästina dem hellenisch-syrischen Wesen gewaltsam einverleiben wollte, erschien 164 die erste apokalyptische Schrift, angeblich aus früherer Zeit stammend und die politischen Ereignisse bis zum Standorte des Verfassers genau weissagend, einem 400 Jahre zuvor im Exil lebenden Daniel zugeschrieben. Zweck dieses Buches war, den sicheren Sieg des Gottesvolkes zu verkünden, sobald erst das letzte der 4 Thiere mit seiner offenen Gottesfeindschaft hervorgetreten sein würde. Dieses 4. Thier, das macedonisch-syrische Weltreich, hat nämlich 10 Hörner, d. h. aufeinanderfolgende Herrscher. Zuletzt kommt noch ein kleines Horn, das aber grosse Reden führt, Gott lästert und die Heiligen verfolgt. Es ist Antiochus Epiphanes. Doch er wird vernichtet und die Macht über die Welt dem Menschensohn gegeben, d. h. Israel, das Gottesreich in menschlicher Gestalt, wird das Feld behaupten. Die Bedrängniss aber sollte 3½ Jahre dauern, und diese gebrochene Siebenzahl ist und bleibt seither Symbol für die Zeit der Gottverlassenheit. In der That ward das Horn gebrochen; aber anstatt der erwarteten Weltherrschaft Israel's kam es bald zur Einmischung der Römer in die dynastischen Händel der Hasmonäer, und seit Herodes war es im Grunde mit der jüd. Freiheit zu Ende. Um so mehr Anlass für die Theoretiker der Eschatologie zu neuer apokalyptischer Schriftstellerei. Schon etwa 100 entstand das Buch Henoch, dessen, freilich erst später eingeschobenen, „Bilderreden“ (Cp 37—71) bereits den „Menschensohn“ vom persönlichen Messias verstehen. Zwischen die Eroberung Jerusalems durch Pompejus und Herodes fallen die, einer andern Schriftgattung angehörigen, aber ähnlichen Motiven, wie die Apokalyptik, entstammten, Psalmen Salomo's. Zwischen Herodes und der Zerstörung Jerusalems wurde dem Moses eine Apk untergeschoben (Assumptio Mosis, Ἀνάληψις Μωυσέως); ebenso eine andere, nach Henoch die umfangreichste von allen, unter Domitian dem Esra (IV Esr), mit welcher sich vielfach eine weitere, unter dem Namen Baruch gehende, Apk berührt. Alle diese Werke weisen zahlreiche Züge der Verwandtschaft mit unserer Apk auf, und es erhebt sich zuweilen geradezu die Frage nach dem schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältniss.

2. Die Composition.

In alter und neuer Zeit sind vor Allem zwei principiell verschiedene Wege beschritten worden, um Plan und Anordnung der bunten Fülle von Gesichten,

welche unsere Apk bietet, zu begreifen. Die neuere Ausl. (Lck, Blk, Ew, dW, Dstd) erkennt in 4 1—22 5 eine einheitliche Entwicklung, welche gerades Weges zum Ende hinstrebt; dieses besteht im Falle Roms und den rasch darauf folgenden Katastrophen, abgeschlossen durch Welterneuerung und ewige Seligkeit. Dem Ende geht aber eine Kette von dreimal sieben Gesichten voran, wobei die Kunst der Composition darin besteht, dass je das siebente Moment die Knospe ist, daraus eine neue Siebenzahl erblüht (8 1—5 und 11 15—19 15 1). Diese 7 Siegel, 7 Posaunen, 7 Schalen bringen somit einen geradlinigen Fortschritt auf 3 sich in ihrem Inhalte steigernden Stufen. Andererseits stellen sich der Ausführung dieser Successionstheorie mannigfache Schwierigkeiten entgegen: die Zornschalen bringen fast nur Wiederholung, bald abschwächend, bald überbietend, dessen, was die Posaunen gebracht hatten; jeweils beim 7. Glied der Hebdomaden ein Aufenthalt, entstehend durch Einschiebung andersgearteter Gesichte; das entscheidende Gericht scheinbar schon 6 17 und dann wieder 10 6 7, noch einmal 11 15—18 und 14 7 erreicht, gleichwohl noch bis 19 11 verziehend; der himmlische Tempel schon 11 19 und doch wieder erst 15 5 geöffnet; der Himmel schon 6 12—17 durch eine Gesammtkatastrophe zerstört und doch in der 8 7—12 nachfolgenden Drittheils-Katastrophe als noch in der alten Ordnung befindlich vorausgesetzt; alles grüne Gras bei Gelegenheit der 1. Posaune 8 7 verbrannt, aber die Heuschrecken der 5. Posaune dürfen 9 4 das Gras nicht beschädigen; Christus schon Cp 1—6 thätig und doch 12 5 erst geboren; 19 7 ist die Hochzeit da, die Braut feierlich dazu geschmückt, aber erst nach 1000 Jahren kommt sie 21 2 herab. Dazu kommen zahlreiche Doubletten: der Menschensohn auf der Wolke mit der Sichel hält 14 14—20 durch Engel sein Gericht, während 19 11—21 der Messias selbst zum Gericht erscheint; „gefallen ist Babel“ 14 8 und 18 2; dieselbe Anbetungsscene 19 10 und 22 8 9; das himmlische Jerusalem 21 1—8 und 21 9—22 5 u. s. w. Dem will in neuerer Zeit (Hofmann, Hgstb, Ebr, Kienlen, Lühr) die von Ticonius und Augustin (De civitate dei 20 7—17) begründete Methode der Recapitulatio gerecht werden, welcher zufolge die 3 Gruppen wesentlich denselben oder doch einen verwandten Inhalt in immer neuen Formen bringen, so dass sie sachlich Parallelen bilden: eine Theorie, welche freilich noch mehr Schwierigkeiten schafft, als löst (vgl. Dstd 15—21).

Die Unmöglichkeit, die eine oder andere Methode consequent durchzuführen, hat zuletzt die Zweifel an der Einheitlichkeit des ganzen Werkes hervorgerufen. Man sah vor sich „eine verwickelte Composition, welche durch allerlei Abschweifungen hindurch einen künstlichen Faden festhält und den Zusammenhang bald durch vorausgreifende, bald durch zurückweisende Beziehungen herstellt“ (Wzs [2]488). Als verschiedenartige Bestandtheile treten ersichtlich auseinander die mehrfach genannten 3 Hebdomaden mit ihren, nach der gleichen Schablone gebildeten (s. zu 6 1—8 1), einförmigen, an die kleine Apk (eschatologische Rede) der Snptkr erinnernden, Inhalt und die grossen Hauptbilder in dem Cp 10 eingeleiteten Theil, welche vor Allem durch die Figur des, zuvor ganz fehlenden, θηρίον beherrscht und längst als Reflexe bestimmter Zeitverhältnisse und Zeitereignisse auf dem Spiegel der visionären Phantasie erkannt sind (Wzs [2]489. Sab 19). Scheiden wir diese, in den dramatischen Verlauf der Schrift eingeschobenen, Scenen aus, so ergibt sich etwa folgendes, bei der alle Elemente gleichmässig durchdringenden Zusammenarbeitung allerdings nur mit

ungefährer Richtigkeit festzustellende, Schema, wobei noch ganz abgesehen ist von untergeordneten Fragen, wie, ob 1 1—3 etwa mit 22 6—21 zur Umrahmung gehört, ob die Briefgruppe gleichfalls späteren Datums ist, als die 3 folgenden Hebdomaden, ob die grossen Bilder der zweiten Hälfte wieder unter sich gleichartig sind, oder ob sie auf verschiedenen Ursprung hinweisen u. s. w. Fest steht nur, dass die 2. Reihe, falls sie einen früheren Zeithintergrund erkennen lassen und sich dadurch als in das später entworfene Schema hereingeschoben erweisen sollte, durch Beziehungen mannigfacher Art, die sie mit dem Ganzen zusammenhalten, vor Allem auch durch die gleichmässige Sprache dieses Ganzen als gründlich assimilirt gelten und auf die Zeichnung genau abgrenzender Scheidelinien verzichtet werden müsste.

1 1—8. Eingang.

1 9—3 22. Briefgruppe.

4 1—5 14. Himmlischer Schauplatz der Gesichte.

6 1—17. Sechs Siegel.

7 1—17. Die Versiegelten und die Seligen.

8 1—5. Hervorgang der Posaunengruppe aus dem 7. Siegel.

8 6—9 21. Sechs Posaunen.

10 1—11 14. Schicksal Jerusalems.

11 15—19. Die 7. Posaune.

12 1—14 5. Die grossen Bilder der drei Hauptfeinde und des Messiasreiches.

14 6—20. Rückzug in den älteren Zusammenhang.

15 1—16 1. Uebergang zu der Schalengruppe.

16 2—21. Sieben Schalen.

17 1—19 10. Die grosse Babel.

19 11—20 15. Endkatastrophen.

21 1—22 5. Das neue Jerusalem.

22 6—21. Abschluss.

3. Die Zeitlage.

Ist Apk das Werk eines christl. Propheten, welchem die Deutung der Zeichen der Zeit die Gewissheit des nahe bevorstehenden Endes eingetragen hat, so dass er seine unmittelbare Gegenwart schon als Anfang und Einleitung dazu betrachten musste, so erhebt sich zunächst die Frage, ob sich jene, unter at. Typen und Symbolen versteckte, Gegenwart noch von der, in unanschaulich kolossalen Bildern gezeichneten, Zukunft unterscheiden und auf solchem Wege der wirkliche Standpunkt des Sehers erkennen lasse.

In dieser Beziehung hat man sich zunächst an das Thier 13 1—8, welches die Zusammenfassung der danielischen Weltreiche, also das röm. Imperium darstellt (s. zu 13 2), und an seine 7 Häupter 13 1 17 3 7 9—11 gehalten, welche auf röm. Kaiser so gewiss weisen, wie die 10 Hörner des danielischen Thieres auf

syrische Herrscher. Der Wechsel des Bildes erklärt sich nämlich daraus, dass das röm. Reich zur Zeit der Abfassung dieser Weissagung noch keine 10 Herrscher aufzuweisen hatte; bei jenen Hörnern konnte man das Thier also nicht mehr fassen. Daher der über Dan hinausgehende Zug der 7 Häupter (s. zu 13 1), welcher, eben weil er eine freie Ergänzung des überkommenen Bildes ist, jedenfalls geschichtlich motivirt sein muss (Wzs ²496 f). Spezielle Aufgabe bei der Berechnung bleibt es, die mysteriöse Andeutung zu erklären, dass eines der Häupter zum Tode verwundet, aber wieder geheilt worden sei 13 3. Diese Wunde haftet schon 13 12 14 am Thiere selbst und 17 11 geht umgekehrt das Thier ganz in die Eine Person auf. Wer nun diese Eine Person sei, scheint 13 18 mit der „Menschenzahl" angedeutet.

Die jüd. Spielerei, Zahlen in Worte oder Worte in Zahlen umzusetzen (Gematria), wird auch Barn. 9 8 (die 318 Knechte Abraham's deuten auf 18 = Ἰησοῦς und 300 = T, das Kreuz), Ass. Mos. 9 (Taxo) und Iren. II 24 1, Sibyll. I 326—330 (888 für Jesus) geübt. Demgemäss hielt sich auch die patristische Exegese von Apk 13 18 an den Zahlenwerth der griech. Buchstaben und deutete χξς' auf Τειτάν und auf Λατεῖνος. Irenaeus V 30 1 kennt beide Deutungen, zieht aber jene (noch Victor von Capua schreibt Teitan auf den Rand seiner Handschrift zu 13 18), Hippolyt und Eusebius dagegen ziehen diese vor, gefolgt von der neueren Ausl. (Eichhorn, Lck, Blk, Hävernick, dW, Möller, Ebr, Dstd, Elliot, Lndb). Aber abgesehen davon. dass jene Form sich sonst nicht nachweisen lässt und man eigentlich Λατῖνος (freilich nur = 661) erwarten müsste, hat der alte König von Latium mit den 7 Kaisern und mit den Zeitverhältnissen unseres Verfassers gar nichts zu thun. Dagegen drückt der Name Γάϊος Καῖσαρ wenigstens den Zahlenwerth 616 aus, entsprechend der zur Zeit des Iren. stark vertretenen LA von C χις'. Darauf geriethen, gleichsam einer Weissagung Zahn's (ZWL 1885, 571—73) folgend, gleichzeitig O. Htzm (Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums 1888, 388f = Stade, Geschichte Israel's II 660f; ThLZ 1888, 563) und Sp (137 f 186 370 f 385 f), beide im Zusammenhang einer Hypothese, wornach die Schwertwunde 13 14 eine, später eingetragene, Ausdeutung der πληγή 13 3 12 wäre, unter letzterer aber ursprünglich jene Krankheit gemeint gewesen sei, davon der anfangs so beliebte Herrscher 38 zum Schrecken seiner Unterthanen befallen und zu ihrer und aller Welt Ueberraschung wieder geheilt worden war. Die, von diesem, seit seiner Genesung verrückt gebliebenen, Kaiser geplante, Entweihung des jerusalemischen Tempels (σκηνή 13 6?) durch sein eigenes Bild konnte sicherlich das apokalyptische Fieber wieder erwecken. Insofern besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass die jüd. Quellen, falls nämlich solche überhaupt angenommen werden müssen, auf jene Zeit zurückreichen. Aber die 7 Häupter, welche das Thier hat, sind noch unmöglich in der Zeit des 3. Cäsars. Hält man sich vollends theils an die vorangehende Einführung des Thieres 11 7 als christenmörderische Macht, theils an die 17 10 11 folgende Directive für die Ausl. von 13 1 3, so sieht man sich in eine spätere Zeit gewiesen, kann aber mit dem Zahlenwerth der griech. Buchstaben nicht mehr auskommen. Und doch spricht für die letzteren ausser dem A und Ω 1 8 11 21 6 22 13 die Thatsache, dass es meist griech. Schriften sind, in welchen die Gematria zur Anwendung gebracht wird (Zahn 566 f). Auch trugen die Kaisermünzen Bilder mit griech. Umschrift. Indessen weiss unter Umständen

Irenäus gematrischen Räthseln auch mit Hülfe der hebr. Buchstaben nachzuspüren (II 24 2), und sicherlich lassen fast auf jeder Seite begegnende Verstösse gegen die Gesetze und Misshandlungen des Geistes der griech. Sprache Apk als ein hebr. Buch erscheinen, welches nur gleichsam mit griech. Wörtern geschrieben ist. Hebräische Namen sind 9 11 16 16 für die Leser von Interesse. Sonach griff man auf die hebr. Zahlzeichen zurück und gerieth auf קיסר רום = 616 (Ew 1828) oder קיסר רומים = 666 (Manchot 153), bzw. auf Beides (Weyland 105f 160.) Aber Caesar Romanorum ist ein im Alterthum unmöglicher, ganz der modernen Anschauungs- und Ausdrucksweise (vgl. der „Kaiser der Franzosen") angehöriger Titel (Wzs, ThLZ 1890, 466). Nachdem man nun einmal schon durch anderweitige Wahrnehmungen auf die Zeitverhältnisse Nero's gewiesen war, lag es nahe, diesen Kaiser auch buchstäblich in der apokalyptischen Zahl wiederzufinden: קסר נרו = 616 oder besser קסר נרון = 666 (100 + 60 + 200 und 50 + 200 + 6 + 50). So gleichzeitig Ferdinand Benary (B. Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie I, 1836, 205 f), F. Hitzig, der jenem die Priorität aberkannte (Ostern und Pfingsten 1837, 3), und, nachdem Benary sich dagegen verwahrt hatte (Haller Allgemeine Literaturzeitung, Intelligenzblatt, Aug. 1837, 428), E. Reuss (ebenda Spt. 520). Der Streit endete mit der Entdeckung, dass schon C. F. A. Fritzsche 1831 (Annalen der gesammten theologischen Literatur und der christl. Kirche überhaupt III 1, 42—64) auf die gleiche Fährte gerathen war, auf welcher sich dann auch der, bald selbst an seiner früheren Deutung irre gewordene, Ew schon vor ihm befunden haben wollte (Johann. Schriften II 263). Die gegen diese Deutung fortwährend (z. B. noch von Manchot 147) geltend gemachte Instanz der defectiven Schreibung (das Jod habe wohl in Nero, nicht aber in Cäsar fehlen können) schlägt nicht durch (vgl. ausser Ew auch Rs, Geschichte ^{6} 146, Renan, L'antechrist 415 f). Jedenfalls war die Zahl 666 frappanter als die an sich correctere 676 = χοϛ', und möglicher Weise leitete den Verfasser bei ihrer Wahl auch schon die Analogie von 888, das für den Messias Jesus Sibyll. I 326—330 vorkommt. Die Behauptung, die Geheimthuerei sei gerade, nachdem mit Nero's Tod jede Gefahr verschwunden war, sinnlos (Vlt 76; ThT 1886, 609), lässt unberücksichtigt, theils dass solches mysteriöse Spiel Selbstzweck war, theils, dass ja Nero zum Schrecken der Welt wiederkommen sollte. Die Doppelüberlieferung der Zahl wird man entweder daraus erklären, dass der griech. Form des Neronamens die latein. zur Seite gesetzt werden sollte (Rs), oder aus dem Bestreben eines Späteren, den Nero an die Stelle Caligula's zu bringen (Sp 141 186 392 f 478 f).

Sofern es sich überhaupt noch um die Wahl zwischen den eben genannten Herrschern handelt, stehen auch die in Apk eine Rolle spielenden Parther in Frage. Sp erklärt 9 13—21 16 12 theils daraus, dass ein parthischer Einfall seit den Erfahrungen von 46—38 v. Chr. zum stehenden apokalyptischen Apparat gehört und schon im Buche Henoch 56 5—8 vorkomme (S. 338 f. Erbes 61 f), theils aus der Thatsache, dass Caligula die Hälfte der am Euphrat stehenden Armee gegen die Juden abcommandirte, so dass die Gefahr einer Invasion drohte (S. 342 f). Andererseits steht der parthisch-armenische Krieg von 58—62 schon selbst in Sicht (s. zu 6 2), und die Parther sind zwar nirgends auf Seiten eines Caligula redivivus, wohl aber eines Pseudo-Nero zu finden, welcher gegen Rom heranziehen soll.

Erst durch die Beziehung auf Nero entsteht überhaupt ein vollkommen deutliches Bild; vgl. z. B. die Zeichnung Renan's 317—20 436—39. Zunächst versteht es sich nämlich von selbst, dass die Christen in demjenigen Kaiser, von dem ihre Gemeinschaft die erste grosse Verfolgung erlitten hat, den wiederauflebenden Antiochus Epiphanes erblickten. Gegen ihn empörte sich im Sommer 68 Galba, Nero aber floh und kam am 9. Juni um. Aber die Christen konnten sich in diese Art seines Endes nicht finden. Er war der grösste Gottesfeind; der Antichrist aber durfte schon nach jüdischer Lehre nur in feierlicher Weise durch den Messias selbst fallen. Um so mehr glaubte man, Nero könne nicht todt sein, sondern nur zum Tode verwundet; er sei wohl zu Roms Todfeinden, den Parthern, gezogen, halte sich bei ihnen verborgen und bereite einen Einfall in das römische Reich vor, um an Rom Rache zu nehmen. Hatten doch ähnliche Sagen sich wirklich unter den unteren Volksschichten verbreitet, so dass seit Frühjahr 69 eine ganze Reihe von falschen Neronen sich für den letzten, aus dem legitimen Geschlechte der Julier hervorgegangenen, Kaiser ausgaben, einer von ihnen mit Hülfe der Parther sich aufschwingen wollte und sogar falsche Edicte unter Nero's Namen erscheinen konnten. Was sonach dem Verfasser gegeben war, ist die allgemeine Hoffnung auf die baldige Zukunft Christi, die Erwartung eines vorangehenden Gegenchristus und das Gerücht von Nero's Kommen. Dass aber durch letzteres die Christen, besonders die kleinasiatischen Gemeinden, auf's heftigste erschreckt und aufgeregt werden konnten, versteht sich von selbt.

Ausserbiblische Nachweise für die Richtigkeit dieser Construction stehen in ausgiebiger Menge zu Gebote:

1) Die Aussagen der griech.-röm. Geschichtsschreiber; vgl. Suetonius, Nero 47 (der aus Rom fliehende denkt an parthische Hülfe) 57 (bald nach seinem Tode erscheinen edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri; noch 20 Jahre nachher ein falscher Nero; günstiges Andenken bei den Parthern), Tacitus, Hist. 1 2 (mota prope Parthorum arma falsi Neronis ludibrio), 16 78 (nachhaltige Bezauberung der Volksphantasie durch das Andenken Nero's) 2 8 (Achaia atque Asia falso exterritae velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque; ein falscher Nero, seines Gewerbes Citharöde, auf der Insel Cythnus) 9 (Galba's Feldherr Calpurnius Asprenas tödtet den Pseudonero auf Cythnus), Cassius Dio 64 9 (wiederholt letzteres), Zonaras, Ann. 11 8 (ein Pseudo-Nero unter Titus, der bei den Parthern Sympathien findet und sich mit ihrer Hülfe auf den Thron schwingen will), Dio Chrysostomus, Orat. 21 10: καὶ νῦν, d. h. um das Jahr 100, ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται. Es ist wahr, dass bis um diese Zeit nichts Weiteres, als der Glaube nachweisbar ist, Nero, der damals 63 Jahre alt sein musste, werde an der Spitze der Parther zurückkehren; also nicht Rückkehr aus dem Todtenreich (Ws, StK 1869, 12—20. Zahn, ZWL 1886, 337—352. Sp 386 f). Immerhin fiel jenes Gerücht auf den fruchtbarsten Boden, wenn es den Christen zu Ohren kam, welchen das muttermörderische Scheusal seit den Blutscenen des Sommers 64 vollends im Lichte des Widergöttlichen, Dämonischen erscheinen musste. Nur dieses mit satanischer Machtwirkung erfolgende Wiedererscheinen liegt in der Herkunft des Thiers ἐκ τῆς ἀβύσσου 11 7 17 8, woraus also ein Widerspruch zu der constatirten Volks-

meinung nicht abzuleiten ist (gegen Ws 43f). Es bleibt überdies möglich, dass der Apokalyptiker selbst die herkömmliche Form der Sage modificirt hat (Gebhardt 239—41), zumal wenn dieser Zug erst auf Rechnung der Endredaction kommen sollte (Sp 186 387f 530).

2) Die Parallelen späterer Apokalypsen; vgl. Sibylle IV 119—124 137—139 V 28—33 92—109 137—154 213—226 361—385 407—412 VIII 68—72 145—154 (ein über den Euphrat entflohener und von da mit grosser Heeresmacht zurückkehrender, Rom zerstörender Nero), Visio Jesajae 4 2 (ein königlicher Muttermörder, Satan's Incarnation, lässt sich als Gott verehren, bis der Herr mit seinen Engeln kommt und ihn in die Hölle wirft), Lactantius, De mortibus persecutorum 2 (leitet aus den Sibyllen die Sage von dem a finibus zurückkehrenden Nero ab, ut quia primus persecutus est idem etiam novissimus persequatur et Antichristi praecedat adventum).

3) Die patristische Exegese. Von Nero als dem Antichrist spricht noch Victorin's Commentar zu 13 15 16; Sulpicius Severus erklärt 13 3 ausdrücklich aus dem Selbstmord des als Antichrist wiederauflebenden Nero (Hist. sacra II 28 1 29 6; Dial. 2 14); das Vorhandensein der Nerosage bezeugt auch Hieronymus zu Dan 11 28 und zu Jes 17 13 (ad Algas. quaest 2), endlich Augustinus zu II Th 2 7 (De civ. Dei XX 19 3).

Wann aber ist bei solcher Beziehung auf Nero das Buch verfasst? Natürlich nicht unter Claudius, wie man zuweilen nach Epiphanius (Haer. 51 33) annahm (Grotius und Hammond), aber auch nicht unter Nero, wie nach dem Vorgange von Harenberg noch Bruston meint (Etudes sur l'apocalypse 1884, 12—17), indem er gleich Hermann (Die Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes 1883), Haweis (186) und Löhr (66) die Zählung der Häupter mit Cäsar beginnt, welcher das Haupt mit der Todeswunde sein soll. Aber die Reihe der Kaiser kann ebenso gut, wie nach Josephus und Suetonius mit Cäsar (Havet 319), nach Tacitus mit Augustus eröffnet werden (Wieseler 171f). Erst dieser Name ist schon an sich ein ὄνομα τῆς βλασφημίας, s. zu 13 1. Der 5. Kaiser ist also Nero, welcher, als den Greuel auf die Spitze treibend, zugleich jener achte ist, der 17 11 mit dem Thier, welches war und nicht ist, identificirt wird. Einstweilen aber regiert ein 6. Kaiser, in Bezug auf welchen die Mehrzahl der heutigen, nach zeitgeschichtlicher Methode verfahrenden, Ausleger nur noch schwankt zwischen Nero's nächstem, auch im Orient anerkannten, Nachfolger Galba (Juni 68 bis Januar 69) und Vespasian, welcher, gerade aus demselben Orient kommend, im December 69 sein Regiment antrat. Unter jener Voraussetzung (herrschend fast im ganzen Lager der zeitgeschichtlichen Auslegung, speziell in der kritischen Schule) wäre daran zu erinnern, dass schon der Ausgang des Jahres 68 überall unzufriedene Gesichter sah, der Anfang 69 aber den Sturz Galba's durch Otho brachte. Dieser wäre dann der 7., welcher aber 17 10 nur „kurze Zeit bleiben" soll. Aber von der Frage, wie dem im Orient weilenden Seher der lusitanische Otho in Sicht treten konnte, abgesehen, konnte des neuen Herrschers kurzes Regiment doch nur vorausahnen, wer auch Kenntniss von der gleichzeitigen Erhebung der germanischen Legionen gewonnen hatte. Und doch sieht der Apokalyptiker nicht von Norden, sondern von Osten die Gefahr nahen, und Vitellius hat mit der dämonischen Erscheinung des ermordeten 8. Kaisers nichts zu thun. Sollte er darum vielleicht (so Hildebrandt ZwTh 1874,

75—89) selbst der εἷς sein, welcher 17 10 ist, Vespasian aber der ἄλλος, welcher sein wird? Aber ganz ohne drohenden Nebenbuhler ist ja auch Vitellius nur etwa ein Vierteljahr lang gewesen. Neuerdings haben die drei rasch vorübergehenden Principate Anlass zu einer Auffassung gegeben, welche sogar der ganzen Beziehung auf die Nerosage ein Ende zu machen verhiess. Indem man nämlich nicht bloss die 7 Häupter, sondern auch (trotz 17 12) die 10 Hörner 13 1 17 3 7 als röm. Kaiser fasste, zählte man die 3 zwischen Nero und Vespasianus aufgetretenen „Usurpatoren" zwar als gekrönte Hörner, nicht aber als eigentliche Häupter (Dstd 57 391 f 425 508). Sofern das Thier selbst von diesen Häuptern, bzw. Hörnern verschieden ist, stellt es einfach die Weltherrschaft Roms dar. Eine Wunde aber trägt es nach 13 12 14 oder „nicht ist es" zeitweilig nach 17 8 11, sofern nach dem Ausdrucke des Suetonius, Vesp. 1, rebellione trium principum et caede incertum diu et quasi vacuum imperium geworden, d. h. durch das, mit der Todeswunde Nero's gegebene, Erlöschen des julischen Hauses und die dadurch veranlassten Bürgerkriege ein Zusammensturz eingetreten war, von welchem sich das Reich erst unter Vespasian wieder erholt hat (O. Htzm 390. Lndb 111). Aber freilich um 69—70 konnte noch kein Mensch wissen, ob das Reich unter ihm sich erholen, ob er selbst länger den Thron behaupten werde, als Vitellius. Besser wird die Sache erst, wenn man, auf gebahnte Wege zurückkehrend, die Weissagung eines Nero redivivus durch jenen Pseudo-Nero veranlasst denkt, welcher zu Ende der Regierung Vespasian's aufgetreten war, dann später unter Titus bei den Parthern Anerkennung fand und erst 88 an Domitian ausgeliefert wurde. Das führt uns vom Anfang des Regimentes Vespasian's (so übrigens neben Dstd und Ws auch ältere Vertreter der Nerosage wie Lck und Blk) auf sein Ende (Mommsen V 394 396 520 f, Pfl 334). Aber wie dafür 17 10 ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, so spricht der Fortgang καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι dagegen. Auch das Regiment des Titus liegt schon dahinten, sofern dasselbe sich durch seine kurze Dauer (Juni 79 bis September 81) von der zehnjährigen Herrschaft des Vorgängers unterschied. Gemeint ist unter dem kurzlebigen Kaiser Titus um so gewisser, als Otho, der neben ihm allein noch in Frage kommen könnte, ein doch auch nur halbjähriges Regiment (Galba's) vor sich hatte. Verlegen wir demgemäss die Abfassung der betreffenden Weissagung unmittelbar nach den Tod des Titus, so dürfen wir bei dem „achten" nicht einfach an den wiederkehrenden Nero (gegen Weyland 110 f), sondern müssen durchaus zugleich auch an den nunmehrigen Herrscher, an Domitian, denken, welcher hier als ein überschüssiger Achter neben der feststehenden Siebenzahl erscheint, mit dieser letzteren aber, die auf alle Fälle in Geltung bleiben soll, ausgeglichen wird durch die Notiz καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν (Schoen 120). Somit ist er ebenso sehr eine Persönlichkeit für sich, wie Einer von den Sieben, nämlich der von der „Wunde des Schwertes" wieder zum Leben erstandene Nero. Dabei kann man sogar fragen, ob nicht wegen 17 11 καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει auch Domitian's Ermordung gleichfalls bereits vorausgesetzt werde (Havet 322). Aber jene Worte sind eine Wiederholung des 17 8 schon für Nero in Aussicht genommenen und überhaupt selbstverständlichen Endes des Gottlosen (Pfl 336). Andererseits gehört es doch zur Voraussetzung des ganzen Bildes, dass die Siebenhügelstadt gerade 7 Kaiser haben müsse (Pfl 335) und kennzeichnet sich der ursprüng-

liche Standpunkt der Weissagung deutlichst durch ὁ εἷς ἔστιν 17 10. Das wird nämlich nicht zur Fiction zu schlagen (Havet 322. Weyland 109f), sondern vielmehr anzunehmen sein, dass die Weissagung zwar von Haus aus nach dem 7. Kaiser den Rachezug Nero's gegen Rom in Aussicht genommen hatte, nachträglich aber der Thatsache des domitianischen Regiments durch Hinzufügung von 17 11 14 gerecht worden sei (Pfl 335f 339f). Demnach scheint hier die ursprüngliche Vorstellung von dem persönlich wiederkehrenden Nero so umgedeutet vorzuliegen, dass sie zugleich die Schrecken, welche Domitian's Regiment für die Christen gebracht hat, mit umfasst.

Zu diesem doppelten Zeithintergrunde in Apk stimmt weiterhin das hier entworfene Bild der Christenverfolgungen. Mag man immerhin 6 9 10 auf Nero's Unthat beziehen, so weist doch eben der Schluss 6 11 schon auf eine Ergänzung dieser Opfer. Die neronische Verfolgung beschränkte sich auf Rom. In Apk aber gehört das Blutzeugenthum schon zur selbstverständlichen Situation der Gemeinde in der Welt 16 6. Gehäufte Martyrien haben statt in Rom 17 6 18 20 24 19 2, Verfolgungen in Ephesus 2 3 und in Smyrna 2 10; möglich sind sie im ganzen orbis terrarum 3 10. Sie werden gelegentlich der Erwähnung des Märtyrers Antipas in Pergamus mit dem „Throne des Satans" daselbst in Verbindung gebracht (s. zu 2 13), wie auch das „Gefängniss" 2 10 (13 10) auf die Betheiligung der Obrigkeit hinweist. Nun setzen aber diese Verfolgungen fast durchweg Verweigerung des Kaisercultus voraus 13 15 14 9 20 4. Auch das 2. Thier 13 11—17 wird wohl, entsprechend dem 1., welches zunächst das römische Imperium, erst nachgehends eine bestimmte Person darstellt, diejenige Macht bedeuten sollen, durch welche im Gesichtskreis und für das Urtheil des Sehers der Kaisercultus inscenirt und organisirt worden ist, also der in Pergamus und anderen unter den 1 11 genannten Städten sich versammelnde Landtag der Provinz Asien, vor Allem die Asiarchen selbst; vgl. darüber Mommsen V 318f 520f, Neumann, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I 1890, 9f 11f 15. Nun haben unter den Kaisern der ersten Jahrhunderte Gajus (s. zu 13 8) und Domitian am unbedingtesten auf ihrer göttlichen Verehrung bestanden, und zwar der Erstere sogar dem jüd. Volke gegenüber (S. 296). Unter seinen Nachfolgern liess die geduldete Sonderstellung des jüd. Volkes von einer Erneuerung des einmal fehlgeschlagenen Versuches absehen; das friedlich gesinnte Mitglied der Synagoge war und blieb auch nach 70 von der abgöttischen Reverenz gegenüber dem Kaiserbild dispensirt (Manchot 152). Nero insonderheit war den Juden geradezu günstig, ehe sie selbst den Vernichtungskampf gegen sich heraufbeschworen. Die Christen dagegen wurden wegen unpatriotischer Lebensführung und Abfalles vom nationalen Glauben Gegenstand der administrativen coërcitio, polizeilicher Maassregelung, unter Umständen auch wegen verweigerter Huldigung gegenüber dem kaiserlichen Bilde des staatlichen Kriminalverfahrens in demselben Maasse, wie sie aus dem nationalen Verbande mit dem Judenthum heraustraten und durch Abscheidung von der Synagoge als genus tertium erkennbar wurden. Die Spuren für letztere Erkenntniss leiten aber gerade in die Tage Nero's und Domitian's. Man kann somit den Kanon aufstellen: ist das Thierbild ursprünglich jüdisch, so datirt es aus Caligula's Zeit. Ist dagegen seine Beziehung auf Nero oder Domitian nachweisbar, so ist es christlich. Bezüglich der Zeit Nero's setzt der Bericht

des Tacitus, Ann. 15 44, voraus, dass man Christen und Juden zu unterscheiden vermochte. Gewisser noch ist, dass der Brief des Plinius, Ep. 10 96, Christenprozesse (cognitiones de Christianis) kennt. Das von ihm schon als gewöhnlich vorausgesetzte Verfahren hat sich ohne Zweifel unter Domitian ausgebildet (Wzs ²493 503), zu dessen Zeiten das Christenthum jedenfalls definitiv aufgehört hat, für eine Spielart der jüd. Religion zu gelten. Zumal in der Provinz Asien war schon um der weiten Verbreitung der neuen Religion willen ihre Selbständigkeit zu bemerken, und nach Apk 2 9 thaten die Juden (s. Einl. zu Joh II 2) das Ihrige dazu, diese Erkenntniss zu befördern. Gerade im griech. Asien war der Cultus des lebenden Kaisers früh zur Passion geworden, und die Weigerung, bei seinem Genius zu schwören oder sonst ihm eine mit religiösen Ceremonien verknüpfte Huldigung darzubringen, liess sich als Schädigung der maiestas populi Romani darstellen. Zumal unter dem Regiment des Kaisers mit dem Titel „Dominus ac deus noster" wurde Jedem, welcher sich vor der zuständigen Behörde als Christ bekannte und demnach seine Huldigung verweigerte, sein Zeugniss Ursache der Verurtheilung; er wurde zum μάρτυς; vgl. Neumann 13 15 und Mommsen in Sybel's Hist. Zeitschrift, Bd. 64, 1890, 390—429.

Keiner der beiden so gewonnenen, nur etwa um ein Menschenalter auseinanderliegenden Ansätze für die Entstehung von Apk darf zu Gunsten der Gegenannahme ausser Kraft gesetzt werden, da die Differenz des Zeitunterschiedes vielmehr der oben constatirten Thatsache des Hereinragens älterer Stücke in den symmetrischen Plan des Ganzen entspricht (Sab 36f). Die neronische, jedenfalls eine Zeit vor 70 ist nämlich, von schon oben entwickelten und einigen zweifelhafteren Anspielungen auf Naturschrecken um 44 und 65 (s. zu 6 8), 61 und 63 (s. zu 6 12) abgesehen, unabweislich angezeigt, wenn 11 1 2 13 Jerusalem bis auf den Tempel und inneren Vorhof von den Heiden erobert, aber nur theilweise, und zwar durch ein Erdbeben zerstört werden soll. Seitdem Jerusalem eingenommen, der Tempel verbrannt worden war, konnte Niemand mehr eine Bewahrung desselben im Strafgericht annehmen (Wzs ²492). Wohl aber konnte der zur Zeit des Heereszuges Vespasian's weissagende Seher an eine völlige Vernichtung des Tempels nicht glauben; nur den Besitz der Stadt gestattet er den Heiden auf 3½ Jahre. Dass hier Mc 13 2 = Mt 24 2 = Lc 21 6 absolut ignorirt wird, ist eines der annehmbarsten Argumente für den jüd. Ursprung dieses Stückes.

Andererseits spricht für den spätern Ansatz: dass die Nichtberücksichtigung von zwei oder drei Usurpatoren der Jahre 68 und 69 zu Domitian's Zeiten viel begreiflicher ist, als im Jahr 69 oder 70; dass zwar die Christengemeinden in Troas, Kolossä und Hierapolis fehlen (s. zu 1 11), dagegen dem apost. Zeitalter fremde in Smyrna, Pergamus, Sardes, Philadelphia, Thyatira (aber noch nicht, wie bei Ignatius, in Magnesia und Tralles) auftreten; dass das christliche Leben in diesen Gemeinden theilweise (Ephesus, Sardes, Laodicea) schon sehr im Sinken begriffen ist, dass die Bileamiten und Nikolaiten 2 6 14 15 20 doch nicht bloss praktischem, sondern auch einem theoretischen Irrthum (s. zu 2 24), einer διδαχή 2 14 15 24 huldigen und wenigstens an die Cerinthianer, wenn nicht gar schon an Karpokratianer erinnern (s. zu 2 6); dass die urchristl. Hoffnung auf die Wiederkehr Christi stellenweise im Erlöschen begriffen ist (s. zu 3 3); dass Apk selbst 1 3 22 18 19 bereits als Keimzelle des christl. Kanons erscheint und

die Möglichkeit voraussetzt, dass neben den at. auch neue Schriften christl. Propheten in den Gemeindeversammlungen zu regelmässiger Verlesung gelangen können; dass der 1_9 als „Genosse“ seiner Brüder in Asien auf der Insel Patmos weilende Johannes wenigstens nach dem Urtheil der alten Kirche als Verbannter daselbst weilte, Verbannungen von Christen aber erstmalig unter Domitian vorkamen (Euseb. KG III 18_4; vgl. auch domitianische Exile bei Cassius Dio 67_{14} 68_1); dass überhaupt das älteste und zugleich so bestimmte Zeugniss der Väter (s. Einl. II 5_1) eben dahin weist, wo die in steter Fortbewegung begriffenen Elemente von Apk nach der neueren Forschung zum Stehen gekommen sind. Allerdings hat man auch an die trajanisch-hadrianische Zeit gedacht, als die Juden sich mit dem Gedanken einer Herstellung ihres Tempels trugen (Wabnitz, JpTh 1884, 510—12; 1885, 134; 1889, 478f), und ist Apk wenigstens in ihren späteren Schichten unter Hadrian, bzw. Antoninus, angesetzt worden (Vlt 153f; ThT 607f). Aber auch die Auflösung der Zahl 666 mit Trajanus Hadrianus = טרינוס אדריינוס, wiewohl hier die Lesart 616 durch die Nebenform Tirjon (θηρίον?) = טיריון erklärt wird (Vlt 75f. Manchot 153), geht von der Voraussetzung aus, dass die ursprüngliche Deutung die auf Nero gewesen sei. Doch leidet auch dieser Versuch gleich denen von Hofmann, Hgstb, Ebr u. s. w. an der Misslichkeit, dass, um auf Hadrian zu kommen, statt der 7 Häupter die 10 Hörner gezählt werden (S. 72) oder aber jene von Nero an gerechnet werden müssen, um etwa in Nerva den kurzlebigen Siebenten zu finden (vgl. Sp 187f 531f).

Aus dem dargelegten Thatbestand eines doppelten Zeithintergrundes erklärt sich nicht bloss das beständige Schwanken der Ausleger zwischen Galba oder Vespasian und Domitian oder Nerva, sondern auch das Auftreten von Theilungshypothesen, wornach Apk zwar 69 entstanden sei, aber erst gegen Ende des Jahrh. ihre jetzige Redaction gefunden habe (Pressensé, Le siècle apostolique, Seconde période 1889, 333 347), eine gegen 95 vorgenommene Bearbeitung der 68—70 entstandenen jüdischen Urapokalypse sei (Vischer-Harnack 34 136), auf 2 Quellenschriften aus den Jahren 69 und 81 ruhe, von welchen die letztere (א) factisch schon im Anfange des Regimentes Domitian's, der Fiction nach noch unter Vespasian, die Zusammenarbeitung aber unter Trajan stattgefunden habe (Weyland 109f), das Ganze kurz vor 100 unter Aufnahme von Stücken aus der Zeit 69—71 fertig geworden (Sab 36f), bzw. auf Grund einer, unter Nero entstandenen, Urapokalypse unter Domitian, Nerva oder Trajan in die jetzige Gestalt gebracht worden sei (Sp 476f 528f). Bedenklich bleiben nur die über die Wende des Jahrh. hinausgehenden Ansätze (Wzs ^{2}502f).

4. Der Lehrbegriff.

1. Den Lehrbegriff betreffend läugnet Vischer (3f) jegliche Einheitlichkeit. Unverfälschtes Judenthum und ausgereiftes Christenthum liegen unvermittelt nebeneinander; durchweg zwei sich ausschliessende Gedankencomplexe. Indessen muss von vornherein unterschieden werden zwischen einer jüd. Grundlage der apokalyptischen Gedankenwelt und einer jüd. Grundlage von Apk als literarischem Product. An jener kann gar kein Zweifel bestehen. Sie erhellt fast Zeile für Zeile aus der Fülle at. Reminiscenzen, den angehäuften Reproductionen

prophetischer Bilder, dem stehenden Gebrauch apokalyptischer Darstellungsmittel (Vlt 109f 138f 160f 167). Das trotz seiner Sünde (11 13) nur mit einer verhältnissmässig leichten Heimsuchung bedrohte Jerusalem ist die „heilige“ und „geliebte Stadt“ (11 2 20 9), die „Stadt“ schlechthin (14 20), und als Mutter des Messias erscheint 12 1 2 5 die Theokratie. Demgemäss bildet auch 20 4 ein irdisches Reich der Herrlichkeit mit jerusalemischem Mittelpunkt 20 9 den letzten Hintergrund. Die Erde ist der nächste Schauplatz der gehofften Seligkeit, und, wenn sie vergangen, wird 21 1 zum deutlichen Beweis der echt jüd. Materialität dieser Weltanschauung eine neue Erde und ein neuer Himmel geschaffen. Aber damit geht Apk nur gradweise über die synopt. Evglien und selbst über die paul. Vorstellungswelt hinaus (Br 211). Wie in allen Kreisen jüd. Theologie ist der Himmel idealisirtes Urbild der Erde; dort oben ist der wahre Tempel mit der Bundeslade 11 19 und das himmlische Jerusalem 3 12 21 2 10. Aber das ist z. B. in Hbr gerade so. In jenem urbildlichen Heiligthum sitzt auf seinem himmlischen Throne Gott als der in Donner und Blitz sich offenbarende παντοκράτωρ 1 8 4 8 11 17 15 3 16 7 14 19 6 15 21 22 (vgl. auch βασιλεύς 15 3 und δεσπότης 6 10), dessen Haupteigenschaft die strafende Gerechtigkeit ist. Rache und Vergeltung gehen von ihm aus (Br 227); vgl. den Rachepsalm 6 9—11 und Worte von ein-, zwei- und dreifacher Vergeltung, von verzehrendem Zorn und Vernichtungsgericht Gottes 6 16 14 10 11 19 20 16 1 18 6—8 19 2 15 17—21 (Ausreden bei Gebhardt 30 und Wieseler 126). Eine bedeutende Rolle fällt den Engeln zu als Ueberbringern göttlicher Befehle, Beherrschern der Elemente und Ausrichtern der Strafgerichte. Den Thron umgeben vier Cherube als ideale Repräsentanten der gesammten lebendigen Schöpfung (Gebhardt 48). Das Alles ist gut jüdisch, kann aber ebenso gut auch judenchristlich sein, und wenigstens die 24 Aeltesten sind als symbolische Repräsentanten des erlösten Gottesvolkes (Gebhardt 50) doch wohl eine originale Schöpfung des christl. Geistes.

Allerdings ist auch das Wesen der Religion durchaus im Geist des AT gefasst als Furcht Gottes 11 18 14 7 15 4 19 5 (Br 224. Hoekstra, ThT 1869, 390), die sich bewährt im praktischen Verhalten. Daher die grosse Bedeutung der ἔργα 2 2 5 19 23 26 3 1 2 8 15 14 13 18 6 20 12 13 22 12 (Hgf, Urchristenthum 69. Köstlin, Lehrbegriff 490f. Hoekstra 389. Wzs [2]507; Abschwächungen bei Gebhardt 173—176). Diese Werke müssen vollkommen sein ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 3 2, d. h. seinen Geboten entsprechen. Denn die Frommen sind τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ 22 14. Damit sind allerdings nicht die durch Moses gegebenen Gebote gemeint (richtig Ws, bTh § 135a), sondern die ἔργα sind 2 26 Jesu Werke, und τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ 12 17 14 12 ist gleich τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ 3 8. „Seine Lehre wird nicht mehr an dem Gesetz gemessen, sondern umgekehrt das ganze Gebot Gottes an seinem Worte“ (Wzs [2]508). Demgemäss tritt dem Worte Gottes 1 2 9 20 4 oder dem Halten seiner Gebote 12 17 coordinirt zur Seite die μαρτυρία Ἰησοῦ oder die πίστις Ἰησοῦ 14 12 (v. Soden, JpTh 1884, 632). Aber die Ausdrücke πίστις 2 13 19 13 10 14 12 und πιστός 1 5 2 10 13 3 14 17 14 19 11 21 5 22 6 beziehen sich, ohne die gemeinbiblische Bedeutung Glauben zu verleugnen (s. zu 2 13), vorwiegend auf Zuverlässigkeit, wo es gilt, treu auszuharren und Stand zu halten (Krenkel 103. Br 224. Gebhardt 158f; dagegen Ws § 135b); daher die nahe Verwandtschaft der πίστις mit der ὑπομονή

13 10, aber auch 2 19, wo ἔργα, ἀγάπη, πίστις, διακονία und ὑπομονή coordinirt erscheinen. Sind damit die ἔργα hinlänglich gegen den Verdacht der jüd. Gesetzlichkeit gesichert, so findet sich doch auf dieser ganzen Seite der Heilslehre (anders in der Christologie) von Paulinismus keine Spur. Vielmehr steht es wieder auf dem hergebrachten Niveau der gesetzlichen Sittlichkeit, wenn 19 8 die „Rechtthaten der Heiligen" von den sittlichen Subjecten, die sie hervorbringen, ablösbar, als etwas Selbständiges, nämlich als glänzendes Linnenkleid der Braut erscheinen (Br 225f, Krenkel 104; Ausflüchte bei Gebhardt 176, Falsches bei Ws § 132d 135a). Die Seligkeit endlich steht einfach unter dem Gesichtspunkt des Lohnes 11 18 22 12.

2. Entsprechend dem Hauptzweck der Schrift, das Hoffen und Harren der leidenden Gemeinde auf das nahe Kommen des Herrn und die Errichtung seines Reiches der Herrlichkeit neu zu beleben, bringt sie, als Hauptdocument der neuen christl. Prophetie, vor Allem in die bevorstehende Endzeit eine anschaulichere und genauere Perspective, als dies in den übrigen prophetischen Fragmenten des NT der Fall ist. Die gottfeindliche Weltmacht wird unterliegen und an ihre Stelle ein irdisches Reich der Herrlichkeit treten, aufgerichtet durch den Herrn, dessen glanzvolle, sieghafte Wiederkunft 19 11—16 durch das Auftreten der beiden Zeugen 11 3—12 eingeleitet wird. Dass dieses Reich, an welchem alle Heiligen, zumal die wieder erweckten Märtyrer, als Herrscher 5 10 Theil nehmen sollen, einen tausendjährigen Bestand haben wird 20 2 3 7, ist im Grunde die einzige Bereicherung, welche der biblischen Theologie aus dem Vorstellungsgehalt unseres Buches zufliesst.

Die grossartigen Erwartungen, welche an die Erscheinung des Messias geknüpft werden, führen naturgemäss gesteigerte Anschauungen von der Person dessen mit, welcher auf solche Weise Gottes Sache zum Siege führt (Br 214. Hoekstra, ThT 1869, 363—409). Auf die Wirksamkeit dieses Motives ist es zurückzuführen, wenn die at. und jüd. Messiasbegriffe zwar die unterste Grundlage der Christologie bilden, zugleich aber allseitig überboten und überwunden werden, sodass ein solches Beisammensein aller biblischen, wohl auch jüd., Lehrstufen im NT durchaus beispiellos dasteht und ein Hauptanlass zu den, die Einheitlichkeit der Composition aufgebenden, Hypothesen geworden ist. Abgesehen vom Eingang (über das paul. Ἰησοῦς Χριστός s. Einl. II 4 4) und Schluss (das gleichfalls paul. ὁ κύριος Ἰησοῦς 22 20 21), steht als Eigenname nur Jesus 1 9) 12 17 17 6 19 10 20 4 22 16), während ὁ Χριστὸς (τοῦ θεοῦ) noch Amtsname ist (11 15 12 10 20 4 6), was doch wohl judenchristl. Deutung verlangt (v. Soden 634f). Wie sehr aber die at. Merkmale des theokratischen Königs maassgebend sind für die Christologie (Hoekstra 400f. v. Soden 634—37), zeigt der Heidenbeherrscher 2 26, der die Völker mit eisernem Stabe weidet 2 27 12 5 19 15 nach Ps 2 9 (messianisches Signalement auch Ps Salom. 17 26), ein Schwert im Munde hat 1 16 2 12 16 19 15 nach Jes 11 4 (nachwirkend auch Ps Salom. 17 27), während der danielische Menschensohn 1 7 13 14 14, ja auch der danielische „Alte der Tage" 1 14 durchblicken. Der nur 2 18 vorkommende υἱὸς τοῦ θεοῦ wird 27 ausdrücklich auf Ps 2 8 9 zurückgeführt. In diesem Sinne also nennt er Gott nicht bloss (2 7) 3 2 12 „seinen Gott", sondern auch 1 6 2 27 3 5 21 14 1 „seinen Vater", während an den Vater der Menschen oder der Christen nur 21 7 erinnert. Der Welt und ihren Königen gegenüber ist Christus Oberkönig 1 5, heisst „König

der Könige“ und „Herr der Herren“ 17 14 19 16, wie Gott im AT; den Gläubigen gegenüber steht er da als Herr 11 8 14 13 22 20 21, sie seine Knechte 1 1 2 20. Ist er also einerseits Mensch aus Juda's und David's Stamm 5 5 22 16, so doch andererseits Gegenstand einer vollen Apotheose (Rs, Histoire I 460f). Das Kind der Theokratie 12 2 wird 12 4 5 den Nachstellungen des Teufels entzogen und auf den göttlichen Stuhl entrückt, d. h. zu göttlichem Rang erhoben, wobei die Art, wie 12 5 Geburt und Tod in den Rahmen Eines Augenblickes zusammengefasst werden, nur zeigt, wie wenig der irdisch erschienene Jesus in der Gedankenwelt des Verf. bedeutet (v. Soden 636). Im Vordergrunde steht für ihn vielmehr derjenige, der sich als πρωτότοκος τῶν νεκρῶν 1 5 (18 2 8) gen Himmel erhoben und auf seines Vaters Stuhl gesetzt hat 3 21 7 17, welcher nunmehr auch zum Throne des Lammes geworden ist 22 1 3. Eben damit hat er den Teufel, welcher bisher noch im Himmel wohnte, aus demselben verdrängt 12 7—10 (trotz Gebhardt 58f), ist Sieger geworden 3 21 5 5 und hat die Schlüssel wie zum Hause Gottes 3 7, so zu Tod und Unterwelt 1 18. So theilt er mit Gott das Reich 11 15 12 10; demgemäss finden sich at. Gottesbezeichnungen, wie ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος = τὸ Ἀ καὶ τὸ Ὦ 1 8 21 6 nach Jes 44 6 als Selbstbezeichnungen auch im Munde Christi 1 17 2 8 22 13. Er ist 1 18 „der Lebendige“ wie Gott 4 9 10 und „lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit“ wie Gott 10 6. Nicht minder theilt er mit Gott die Eigenschaft der Allwissenheit 1 14 2 18 19 12 (Augen wie Feuerflammen), 2 23 (Prüfer von Herzen und Nieren). Er ist 3 1 5 6 Träger des siebenfältigen Gottesgeistes. So wenig wie Gott kann auch ihn 1 17 ein Sterblicher anblicken, und wie Gott, so wird auch ihm 20 6 gedient im tausendjährigen Reich (Ws § 134c). Auf ihn beziehen sich die Doxologien 1 6 7 10 und ihm wird 5 8 12—14 eine ähnliche Anbetung zu Theil, wie 7 12 19 10 22 9 Gott. Die dem Lamme dargebrachten Lobpreisungen sind sogar reichlicher als die Gott erwiesenen (Vischer 56). Nichtsdestoweniger blickt der Abstand zwischen ihm und demjenigen, der ihm die Herrschaft übertragen hat 2 27, immer wieder durch (Schkl 311). Der Vater allein heisst ὁ παντοκράτωρ (s. zu 1 8), Christus aber ist ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ irgendwie im Sinne der Subordination (s. zu 3 14). Wie der Apokalyptiker diesen Namen aus fremdem Gedankenkreis angenommen und in seiner Weise verstanden hat, so scheint ebenfalls mehr nur zusammenhangslos aufgegriffen zu sein der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 19 13. Ein frühes Eindringen alexandrinischer Denk- und Ausdrucksweise ist jedenfalls durch die ephesinische Wirksamkeit des Apollos und das Datum von Hbr zu constatiren (Wzs ^{2}484f 532).

Von der Lehre von der Person führt zur Lehre vom Werk Christi schon die Doxologie 5 12 über, sofern hier der siebenfältige Preis „dem geschlachteten Lamme“ gilt, also als Erwerb und Lohn des auf Erden siegreich hinausgeführten Werkes erscheint. Denn Christus ist zugleich der siegende Löwe 5 5 und das geschlachtete Lamm 5 6 12. Dieses 29 Mal erscheinende Lamm, die eigenste, christologische Vorstellung des Apokalyptikers (s. zu 5 6), weist mit grösserer Wahrscheinlichkeit zurück auf Jes 53 7 (Br 222f. Ws, bTh § 134a. Wieseler 124. v. Soden 637), als auf das Passalamm, sei es nun, dass man dieses mit dem leidenden Knecht Gottes (Gebhardt 118f), sei es, dass man es mit dem Bundesopfer (Ritschl II ^{3}163 180—82 242) combinirt. Wohl aber lehnt sich die Anschauung des Apokalyptikers vom Heilswerth des Todes Jesu an die

paul. Erlösungs- und Versöhnungslehre an, ohne dass dieselbe jedoch innerlich vermittelt und angeeignet wäre. Daher ist vom Opfertod 7 14 22 14 und von Loskaufung 5 9 14 3 4 (ἀγοράζεσθαι wie I Kor 6 20 7 23) die Rede (Weiffenbach, Gemeinde-Rechtfertigung und Individual-Rechtfertigung 1887, 81 f). Wenigstens die paul. Terminologie färbt hier ab (Vischer 55), wenn auch die Apk von einem stellvertretenden Strafleiden nichts weiss (v. Soden 638), sondern 12 11 den Messiastod vielmehr an die Spitze aller durch Blutzeugenschaft errungenen Siege stellt (Hoekstra 387 f 394).

3. Was die Frage nach der Stellung der Juden zu den Heiden im Gottesreich anlangt, so tritt der Universalismus allerdings schon in dem Lobgesang 5 9 als maassgebender Gesichtspunkt auf. Die Juden als Volk sind, indem sie den Messias verwarfen, zur Satanssynagoge 2 9 3 9, ihre Stadt als Schauplatz jener Verwerfung zu Sodom und Gomorra geworden 11 8 (Wzs [2] 505—508). Andererseits wird doch selbst für den Rest Jerusalems eine schliessliche Bekehrung in Aussicht genommen, während das Heidenthum im Grossen und Ganzen durch keinerlei Strafgerichte zur Busse zu bewegen ist und unaufhaltsam dem Gerichte entgegenreift (s. zu 11 13). Ebenso bildet 7 4 14 1 das „zwölfstämmige Israel“ den Kern der nt. Gemeinde, der auf eine Zahl gebracht werden kann, mithin kanonische Bedeutung hat gegenüber der unzählbaren Schaar der Heiden (7 9), welche gleichsam eine Bürgerschaft zweiter Ordnung repräsentirt. Vertritt Apk demnach in der Heidenfrage nicht mehr das richtige Judenchristenthum, so doch andererseits auch keineswegs einen Universalismus im Sinne von Gal 3 28. Vielmehr ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden sogar ein unauslöschlicher, noch im himmlischen Jerusalem bestehender: die Israeliten wohnen im neuen Jerusalem, die Heiden wandeln in dem davon ausgehenden Licht und ihre Reichthümer schmücken die Stadt 21 24 26; die Bewohner der Stadt geniessen die Früchte des Lebensbaumes, die Heiden werden durch seine Blätter geheilt 22 2. Demgemäss sind 21 12 nur die Namen der 12 Stämme an die Pforte des neuen Jerusalem geschrieben. Wenn 14 1 3 eine ἀπαρχή von 144 000 erscheint, so liegt, auch für den Fall, dass sie mit den 7 4—8 erwähnten 144 000 identisch wäre, eben schon im Ausdruck „Erstlingschaft“ die Aussicht auf Nachfolge und Anschluss Vieler. Darin eben sind Juden und Heiden als Gläubige Eins, dass sie selbst Priester geworden sind und keiner priesterlichen Vermittelung ihres religiösen Verhältnisses mehr bedürfen (Wieseler 124. Ws §§ 130 c 132 ac). Ganz ebenso geht auch die Anschauung von dem Weib mit den 12 Sternen 12 1 von der Identität des alten und des neuen Israel aus. Christus ist 12 17 der erstgeborene Bruder der wahren Israeliten. Auf keinen Fall nämlich sind οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς gerade nur Heidenchristen (Hofmann, Ebr, Vkm, Dstd, Ws, Gebhardt 167 207), höchstens gläubige Individuen überhaupt ohne Reflexion auf ihre Abstammung, dem Wortlaute nach aber identisch mit dem „Rest seiner Brüder“ Mch 5 2. So sehr bilden wahres Judenthum und Christenheit zusammen die „Synagoge Gottes“, dass 2 17 3 9 11 19 15 5 21 3 12 nur Ein Bund Gottes mit seinem Volk vorausgesetzt ist (Hgf, ZwTh 1890, 409 427 439 f). Das ist Judenchristenthum, aber ein solches, welches „universalistisch und gesetzesfrei geworden ist, nicht auf paul., sondern auf seinem eigenen Weg“ (Wzs [2] 507). „Geschichtlich kann man darin nur eine Fortbildung des Glaubens der Urkirche sehen. Die Fortbildung

liegt einerseits in der Anerkennung der heidenchristl. Kirche und andererseits in dem vertieften Glauben an die Person des Christus, in welchem gleichsam das Ansehen von Gesetz und Schrift aufgesogen ist“ ([2] 508).

4. Bezüglich des schriftstellerischen Verhältnisses von Apk zum NT lässt sich mit Bestimmtheit nur sagen, dass die paulinische, mit Wahrscheinlichkeit, dass die synopt. Literatur vorausgesetzt ist. Der Verf. kennt ältere Plsbriefe vom Lesen oder Hören; daher die paul. Grussformeln 1 4 22 21 und damit zusammenhängend θεὸς καὶ πατήρ 1 6, Ἰησοῦς Χριστός nur 1 1 2 5; vgl. speziell I Th 4 16 (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) mit Apk 14 13 (ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ), I Th 5 2 (ὡς κλέπτης) mit Apk 3 3 16 15, Gal 2 20 mit Apk 1 5 (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς), Gal 3 28 mit Apk 6 15 (δοῦλος und ἐλεύθερος), Gal 4 26 (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ) mit Apk 3 12 21 2 10, Gal 5 16 II Kor 12 21 mit Apk 17 4 (ἀκαθαρσία und πορνεία), I Kor 2 10 (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) mit Apk 2 24 (τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ), I Kor 5 7 (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός) mit Apk 5 6 (ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον), I Kor 6 9—11 mit Apk 9 21 21 8 22 11 14 15 (Sündenkatalog), I Kor 6 20 7 23 mit Apk 5 9 14 4 (ἀγοράζειν, erlösende Function), I Kor 15 20 Kol 1 15 18 mit Apk 1 5 (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν) 3 14 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ), I Kor 15 51 52 mit Apk 10 7 (das μυστήριον von der Posaune), I Kor 16 9 II Kor 2 12 mit Apk 3 8 4 1 (θύρα ἀνεῳγμένη), II Kor 1 20 mit Apk 1 7 3 14 (ναί und ἀμήν), II Kor 5 17 mit Apk 21 5 (ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα), II Kor 6 9 mit Apk 1 18 (νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν), II Kor 6 14—17 mit Apk 18 4 (ἐξέλθατε ἵνα μὴ συνκοινωνήσητε), II Kor 6 16 18 mit Apk 21 3 7 (gleiche Verwendung von Lev 26 12 II Sam 7 14 Jer 31 9). Auffallend bleiben die zwischen unserer grossen und der kleinen Apk der Synopse obwaltenden Beziehungen. Vgl. Mc 13 7 8 = Apk 6 4—8 12, Mc 13 10 = Apk 14 6, Mc 13 13 = Apk 2 26, Mc 13 19 = Apk 16 18, besonders Mc 13 24 25 (= Mt 24 29 Lc 21 25 26) = Apk 6 12—14 8 12 9 1 2, auch Mc 13 26 (mehr noch Mt 24 30) = Apk 1 7, Mc 13 27 = Apk 7 1, Mc 13 31 = Apk 6 14 17 17 21 1. Zuweilen scheint ein Gegensatz beabsichtigt wie zwischen Apk 11 1 und Mc 13 14 (ὅπου οὐ δεῖ), Apk 10 5 6 14 15 und Mc 13 32 (ἄγγελος). Besondere Berührungen finden statt mit dem apokalyptischen Material von Lc. So Lc 18 7 = Apk 6 10 11 (ἐκδίκησις ἐν τάχει), Lc 18 8 = Apk 1 1 22 6 und Lc 18 11 οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων = Apk 9 20 (20 5). Hier wie bezüglich der weiteren Parallelen Lc 1 78 = Apk 22 16, Lc 10 18 = Apk 12 9, Lc 14 15 16 = Apk 22 16, Lc 21 24 = Apk 11 2 13 10, Lc 22 32 = Apk 3 2, Lc 23 30 = Apk 6 16 scheint den Einen Apk origineller zu sein (Thoma, Genesis des Joh-Evglms 366), den Anderen Lc (v. Soden in „Theologische Abhandlungen“ 1892, 132 f), während dafür Mt von Apk abhängig sein soll (158 f). Schwerlich haltbar ist dagegen eine Erweiterung dieses Theilresultates bis zur Behauptung allgemeiner Abhängigkeit der Snptkr von Apk (so Jacobsen, Prot. Kirchenzeitung 563—568 583—588 606—611 630—633), zumal wenn von da selbst der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in die Evglien eingedrungen sein soll (565 f). Wie schwierig die Entscheidung ist, erhellt gleich daraus, dass Mt 24 30 mit Apk 1 7 erstlich die Verbindung von Sach 12 10 und Dan 7 13, zweitens im Gegensatze zu Sach 12 10 πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς über die Parallele Mc 13 26 hinaus gemein hat (Jacobsen 607 f). Hier liegt die Nachfolge wohl auf Seiten von Mt 24 30 (Pfl 529), über welche Stelle Apk 1 7 durch Aufnahme von ἐπ᾽ αὐτόν = Sach 12 10 LXX hinausgeht, während das hereingezogene οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν (vgl. Joh 19 37) auf Nacharbeit weist (Vlt 185 f 188 f).

5. Der Verfasser.

1. Der Seher und Verf. nennt sich sowohl am Anfange (1 1 4 9), als am Schlusse (21 2? 22 8) Johannes und befindet sich ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Geschrieben kann darum das Werk doch in Ephesus sein, inmitten der 1. und nächsten unter den 7 angeredeten Gemeinden 1 11 2 1, mit welcher der Apokalyptiker in besonders nahen Beziehungen zu stehen scheint (Schlt 4). Von da ist er nach Patmos gekommen, falls nämlich 1 9 dieser Ort nicht so gut wie auch die Zeitangabe 1 10 zur schriftstellerischen Einkleidung gehören würde (Eichhorn, dW, Vkm, Vlt 19 170). Sollten nun die den Aufenthalt erklärenden Worte die Veranlassung andeuten (nach 6 9 20 4), so könnte der Verf. etwa in einer Verfolgung nach der Insel geflüchtet sein (so Hgf, Einl. 409). Das Alterthum las sogar eine Verbannung heraus, die man, vielleicht nach richtiger Tradition, vielleicht aber auch in Folge falscher Zählung der röm. Kaiser oder, weil Domitian die Domitilla als Christin verbannt hat (Euseb. KG III 18 4 im Anschlusse an die 18 1—3 gemachte Mittheilung von dem Patmos-Exil des Apostels), unter Domitian setzte. Irenäus zwar sagt nur, dass Apk σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς geschrieben sei (V 30 3. Euseb. KG V 8 6). Doch scheint ihn schon Eusebius in dem Sinne verstanden zu haben, als hätte Domitian die Verbannung nach Patmos verhängt (III 18 1—3); unter Nerva soll er dann zurückgekehrt sein, was sich aus ἐγενόμην 1 9 zu ergeben schien (III 20 9). Mit der Form des Eusebius stimmen seit Victorinus die späteren Lateiner, während die Alexandriner (Clemens und Origenes) nur einen Tyrannen oder röm. Kaiser überhaupt nennen, Tertullian aber (Praescr. 36; Scorp. 15) das Exil unter Nero verlegt und ihm einen vergeblichen Versuch vorangehen lässt, den Apostel in glühendem Oel zu tödten. Viel wahrscheinlicher, als von Rom, ist der Apokalyptiker indessen von Kleinasien aus nach Patmos gekommen. Unter den kleinasiatischen Gemeinden, an welche er sich demgemäss wendet, wird in erster Linie Ephesus mit einem Briefe bedacht, und diese Stadt ist unter den 1 11 genannten nicht bloss die grösste, sondern liegt auch dem Felseneiland am nächsten. Manches macht den Eindruck, als sei dort der ständige Aufenthalt des Verf. zu suchen (Hsr III [3]407 487f 495f). Die Schilderung des Gerichtes über Rom erfolgt doch schwerlich an Ort und Stelle (so Renan XXX 27f 183f 197f 371 397. Wzs [2]502. Weyland 107f 110), sondern es wird nur der Eindruck ausgemalt, welchen die Nachricht vom Falle der Hauptstadt auf die Seefahrer und Grosshändler eines auswärtigen Hafenortes macht. Manches, was für Berührung des Apokalyptikers mit heidn. Gedankenwelt geltend gemacht werden wollte, beweist nur die kleinasiatische Atmosphäre; s. zu 2 13 9 19 einerseits, zu 1 4 7 3 11 12 16 19 13 andererseits. Dagegen sehen wir uns zuweilen auf den Boden Palästinas zurückversetzt (Hsr 246 495f). Die Plagen der Siegel zeigen die hier herkömmliche Reihenfolge; s. zu 6 8. Der Seher scheint die Länge des hl. Landes zu kennen (14 20) und vergegenwärtigt sich den Tempel, den Vorhof und die Strassen der Stadt (11 1 2 8). Ferner weiss er nicht bloss Bescheid in LXX, sondern auch in dem Urtext (Vlt 112 139 161f 177). Der Fall ist übrigens ein dem bezüglich des 4. Evglsten constatirten (s. Einl. zu Joh II 2) analoger, d. h. man kann hier ebenso gut, wenn man den Standpunkt

in der neronischen Zeit nimmt, den Apokalyptiker zu denjenigen Christen zählen, welche bald nach Ausbruch des Krieges aus dem, dem Verderben geweihten, Mutterlande flüchteten (Hsr in BL I 161f), als auch, falls man in die domitianische Zeit hinabgeht, das Werk einem christl. Diasporajuden zuschreiben, welcher die Trümmer Jerusalems besucht hat (Weyland 108 mit Bezug auf seine Quelle א). Auf keinen Fall hat der ephesische Apokalyptiker seine jüd. Geburt irgendwie verläugnet. Vielmehr sieht er mit wühlendem Schmerz, wie die Menschen das Thier, welchem der Satan selbst den Thron gebaut hat, anbeten und seiner Unüberwindlichkeit fleischlich vertrauen 13 4 5 8. Mit Ingrimm bemerkt er, wie Allem der Stempel Roms aufgedrückt ist 13 16, wie zertreten wird, wer sich vor dem Bild des Weltherrschers nicht beugt 13 15, wie man nicht einmal kaufen oder verkaufen kann, ohne sich der heidn. Münze zu bedienen und sich zu verunreinigen 13 17. Die Titulaturen der Erdengötter klingen ihm in die Ohren wie Gotteslästerungen 13 1 17 3, Rom ist „die grosse Hure, mit welcher die Könige der Erde gehurt haben“ 17 1 2, „die Mutter der Huren und der Greuel auf Erden“ 17 5. Auch nur als Polizeimacht betrachtet ist die heidn. Obrigkeit 2 10 lediglich eine dämonische Erscheinung.

Angesichts der grossen Heidenwelt nicht bloss, sondern speziell auch inmitten einer von Pls zum guten Theil wenigstens aus den Heiden gesammelten Gemeinde, versteht es sich fast von selbst, dass sich der Apokalyptiker gegen Heidenmission und Heidenkirche nicht abschliesst. Er thut dies so wenig als der Verf. des 1. Evglms. Wie aber Letzterer seine abgünstige Beurtheilung der paul. Gesetzesfreiheit selbst in der Bergpredigt verlauten lässt (s. zu Mt 5 19 7 23), so thut auch der Apokalyptiker seinen Gefühlen eben nur so viel Zwang an, um es nicht direct auszusprechen, dass er für gewisse sittliche Gebrechen, wie sie doch auch Pls selbst in seinen kleinasiatischen Gemeinden wahrnimmt und straft, diesen für mit verantwortlich hält. Er schweigt gänzlich von paulin. Erinnerungen, bekämpft aber um so lauter den Antinomismus.

Kennt er auch die Plsbriefe, so erhellt doch schon aus seinem Urtheil über die εἰδωλόθυτα, welcher Ausdruck übrigens vor Pls nicht nachweisbar ist (Hgf, Einl. 413f), wie wenig ihm der Inhalt derselben imponiren mochte. Während nach I Kor 6 12 10 23 den Christen Alles erlaubt und ihre Freiheit nur durch Selbstbeherrschung und liebevolle Rücksicht auf Schwächere beschränkt wird, erscheint Apk 2 14 20 der Genuss von εἰδωλόθυτα als etwas an sich Verabscheuungswerthes; vgl. dagegen I Kor 8 4 8 10 25—31 Rm 14 1 14 17. Nun wird aber an den oben citirten Stellen neben φαγεῖν εἰδωλόθυτα auch πορνεῦσαι genannt, sei es nun mit Beziehung auf solche Christen, welche sich nicht an die mosaischen Eheverbote gebunden erachten (Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche [2]135), sei es mit Bezug auf Ehen mit Ungläubigen, die man sich unter Berufung auf I Kor 7 12 13 gestattet habe (Vkm 80 83f. Scholten 7f. Havet 323), sei es, dass überhaupt die Unterscheidung von κοιλία und σῶμα I Kor 6 13 theoretisch bestritten und durch ein zuchtloses Leben ausser Augen gesetzt wurde (gewöhnl. Ausl.). Immerhin liegt es nahe, in den zu Ephesus, Pergamus und Thyatira vorausgesetzten Anhängern des Nikolaus (2 6 15), Bileam (2 14) und der Jesabel (2 20) Christen antinomistischer und in diesem Sinne ultrapaul. Richtung zu finden.

Aber auch von den Auswüchsen abgesehen, ist die Antipathie gegen die

paul. Art in den Briefen nicht zu verkennen (Rs 149) und liegt auch schon in 21 14, wo neben den Namen der Zwölfapostel auf den Grundsteinen des neuen Jerusalem für Pls schwerlich noch Raum zu finden ist. Endlich wird man es immerhin auffällig finden dürfen, wenn 2 2 gerade die Gemeinde von Ephesus, wo Pls den Grund des Christenthums gelegt hatte, dafür belobt wird, dass sie versucht und als falsch befunden habe τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν und, dass sie hasse τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν 6. Begreiflich genug war man versucht, hier eine Beziehung auf den Heidenapostel zu erkennen, der dem Judaismus gegenüber I Kor 9 1 2 seine apostolische Würde zu verwahren hat und schon I Kor 16 9 über πολλοὶ ἀντικείμενοι in Ephesus klagt; vgl. Act 19 9 20 27 29 (so fast die ganze kritische Schule). Andererseits stehen wir, falls die betreffenden Worte erst um die Wende des Jahrhunderts abgefasst sein sollten, der paul. Wirksamkeit so ferne, dass man selbst jene erste Zeit, da die Gemeinde so hoch stand und die als entschwundene Glanzperiode nur noch in der Erinnerung lebt 2 4 5, gerade darum, weil der Verf. ein solches Zeugniss der paul. Gründungsepoche schwerlich ausstellen würde, auf einen, über den Trümmern des paul. Werkes statt gehabten, zweiten Anfang des dortigen Gemeindelebens bezogen hat (Wzs [2]479). In solchem Falle würde Pls in Apk einfach ignorirt werden; und auch dies wäre bezeichnend.

2. Es erübrigt jetzt also noch die Beantwortung der Frage, ob der, uns bisher nur nach seiner Geistesart und Stellung bekannt gewordene, Apokalyptiker der Apostel Johannes war.

An sich wäre es durchaus nicht unglaublich, dass die sog. johann. Epoche in Kleinasien mit einer, durch den nach Ephesus kommenden Apostel eingeleiteten, durchgreifenden Reaction gegen die paul. Jugendzeit dieser und anderer Gemeinden begonnen hätte (Renan 208f). Nicht Weniges von dem, was wir über den Charakter und die Lebensgeschichte jenes Jüngers wissen, stimmt zu Geist und Inhalt, Sprache und Darstellungsform von Apk (Krenkel 10 22f 121f 131f). Das Buch wäre ein würdiges Werk des „Donnersohnes“ Mc 3 17. Wie dieser Zwölfapostel es keinem gönnte, seines Meisters Namen zu gebrauchen, der nicht zum engen Bund der wirklichen Nachfolger gehörte Mc 9 38, so verurtheilt er auch hier noch diejenigen, die sich Jünger und Apostel oder aber auch Juden nennen und es seiner Ansicht nach nicht sind (2 2 9 3 9). Wie er am liebsten hätte Feuer und Schwefel regnen lassen über die Samariter, die seinem Herrn keine gastliche Aufnahme bereiten wollten Lc 9 54, so lässt er bald Feuer ausgehen aus dem Munde seiner beiden Zeugen, um die Feinde derselben zu verzehren (11 5), bald aus den Händen der Engel die Zornschalen ausgegossen werden über die sündige Welt, die sich gegen den Zeugen Gottes schlechthin verschliesst (15 7 20 9). Wie ihn Jesus daran erinnern musste, dass wer nicht gegen ihn auftritt, als für ihn wirkend zu nehmen ist Mc 9 40, so will er ausspeien, was lau ist (3 15 16), und findet an einer verweltlichten Gemeinde doch noch rühmenswerth, dass sie eine christl. Gegenpartei hasst (2 6). Wie er in seiner Jugend das Glück seines Lebens darin sah, dereinst mit seinem Bruder zur Rechten und zur Linken des messianischen Königs zu sitzen Mc 10 35—37, so sieht auch noch der alt Gewordene ein Reich anbrechen, dessen Mittelpunkt der Stuhl des Lammes bilden wird und darin Throne aufgerichtet und Kronen vergeben werden (20 4 6 11). Und wie als Antwort auf jene Bitte sagt der

apokalyptische Christus 3 21: „Dem Sieger will ich geben auf meinem Thron zu sitzen". Allerdings müssen wir dann auch zugeben, dass dieser Jünger auch jetzt noch nichts von seinem unberechtigten Eifer vergessen und wenigstens aus der Erfahrung Lc 9 55 nicht viel gelernt hätte. Kaum lässt sich jenes δώσω sogar begreifen, bei einem Manne, welchem das Wort Mc 10 40 = Mt 20 23 gegolten hat (Schlt 6f 10f; ThT 1872, 326f). Ebensowenig verträgt sich Apk 13 17 mit Mc 12 15—17, „und gegen Mc 13 32 ist der ganze Geist des Buches" (Rs 153). Auch sonst findet sich kaum eine Spur von Erlebnissen und Erfahrungen aus der Jüngerschaft des Zebedäussohnes, soweit die Snptkr darüber Aufschluss ertheilen. Wie ganz anders lautet die so durchsichtige Fiction II Pt 1 1 13—18! Hier dagegen fehlt jede Andeutung eines persönlichen Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Jünger (Wzs ²487), und namentlich ist auch das Bild, welches der Apokalyptiker von Christus und seiner Sache gewonnen hat, kein solches, wie es einem, von diesem selbst zu seinem Zeugen in der Welt ausersehenen und herangebildeten Jünger zuzutrauen ist. Hierfür nämlich ist dieses einerseits zu hoch, andererseits zu niedrig gegriffen. In jener Beziehung ist zu erinnern, dass der apokalyptische Christus bereits als Throngenosse Gottes am Weltregiment Theil nimmt, in dieser, dass er als Löwe aus Juda's Stamme die Völker beherrscht und züchtigt mit eisernem Stab und seine Kleider mit dem Blute seiner Feinde färbt: im vollendeten Gegensatze zu dem Heilande, wie er Mt 11 26 30 12 19 20 auftritt. „Allerdings vermissen wir in der Apokalypse eine scharfe Ausprägung der Individualität des geschichtl. Jesus" (Krenkel 128, vgl. Hoekstra 366f. Meijboom, ThT 1883, 58f). Seine Gestalt ist trotz gelegentlicher Anführung synopt. Herrnworte undeutlich geworden. Der Verfasser mag den Messias gesehen haben, wie ihn auch Pls, einer bestimmten Ausl. von II Kor 5 16 zufolge, gesehen haben würde. Ein eigentlicher Begleiter Jesu, einer von den Act 1 21 22 Charakterisirten ist er so wenig gewesen wie Pls. Aber auch er selbst hält sich nicht dafür. So zuversichtlich er immer das Gewicht seines Namens in die Wagschale wirft (1 9 22 8 ἐγὼ Ἰωάννης), so deutet er doch nirgends seinen apostol. Charakter an. Vielmehr nennt er sich bloss δοῦλος Χριστοῦ (1 1, ἀδελφὸς καὶ συγκοινωνός 1 9, vgl. 19 10 22 9). Allerdings redet auch Pls seine Leser als „Brüder" an (Rm 1 13 7 1 I Kor 1 10 14 20 26 Gal 3 15) und nennt sich „Knecht" (Rm 1 1 II Kor 4 5 Gal 1 10 Phl 1 1, vgl. Jak 1 1 II Pt 1 1 Jud 1) und „Mitgenossen" (I Kor 9 23 II Kor 1 7 8 23 Phl 1 7 Phm 17). Aber gerade in der Aufschrift derjenigen Briefe, welche der Apokalyptiker kennt (s. Einl. II 4 4), nennt sich Pls Apostel (I Kor 1 1 II Kor 1 1 Gal 1 1), und wenn unser Verf., sei es ihm, sei es Andern 2 2, diesen Titel abstreitet, so hätte er zuvor noch Ursache gehabt, ihn sich selbst beizulegen, falls dies nur möglich gewesen wäre. In Wirklichkeit begnügt er sich damit, sich als Propheten einzuführen (s. zu 1 1), und gerade in diesem Sinne zählt er sich zu den Knechten Gottes (Wieseler 133), wie er auch nach dem Autor ad Ephesios (2 20 4 11) als „Prophet" (3 5), nicht als „Apostel" bekannt war (H. Htzm, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 246 275). Aber gerade wie in Eph bereits alle Apostel, als einheitliche Kategorie gedacht, den Grundstein des Gotteshauses der Kirche bilden (ebend. 273), so ist es nicht minder ein Symptom nachapostolischer Abfassung, wenn der Apokalyptiker von den Aposteln, deren Namen 21 14 auf den Grundsteinen des neuen Jerusalem geschrieben stehen, mit einer Objectivität spricht, welche die

Annahme, er habe sich selbst in ihre Zahl mit eingeschlossen, um so unwahrscheinlicher erscheinen lässt, als sie 18 20 sogar bereits im Himmel sind und sich des Strafgerichts freuen, welches über diejenigen ergeht, von welchen sie zu Tode gebracht worden sind (Schlt, ThT 1872, 326. Dstd 69). „Denn Gott hat euer Gericht an ihr gerichtet“, d. h. Rache für euer Blut an Babel genommen. Gegenüber der Einrede, κρίμα könne sich auch auf Verfolgungen beziehen und 18 24, wo wirklich vom Blute die Rede ist, würden die Apostel nicht mehr genannt (Steitz, StK 1868, 488), ist zu sagen, dass beide Stellen sich gegenseitig erklären. Dass speziell die erstere (εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὸς καὶ οἱ ἅγιοι καὶ ἀπόστολοι καὶ προφῆται) auch Propheten nennt (Krenkel 127. Hgf, Einleitung 399), verschlägt nichts, weil ihre Zahl keine historisch fest begrenzte und abgeschlossene ist, wie die der Apostel. Dazu kommen noch Gründe von mehr nebensächlicher Art, wie dass der Zebedaide nach Act 4 13 ein im jüd. Sinne Ungebildeter war, während hier von rabbinischer Kunst und Schriftgelehrsamkeit ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wird und den Verf. die Reflexion auf seine Vorbilder in der apokalyptischen Schriftgattung bei jedem Schritt begleitet (gegen Vlt 128). Ausserdem ist sich der Zwölfapostel nach Gal 2 7—9 bewusst, ein bestimmt abgegrenztes Feld der Wirksamkeit, nämlich εἰς τὴν περιτομήν zugewiesen erhalten zu haben, während der in Apk auftretende Johannes grösstentheils heidenchristl. Gemeinden als Autorität gegenübertritt (Hgf 420). Wenn gar 2 2 21 14 mit einem Seitenblick auf Pls geschrieben sein sollte, so müsste man erst eine nachgehende judaistische Schwenkung annehmen, ehe das Buch dem, Gal 2 9 die paul. Heidenmission als zu Recht bestehend anerkennenden, Joh zugeschrieben werden dürfte (Schr, StK 1876, 761. Schlt, 8 10f). Zu den Zwölfaposteln, welche I Kor 9 5 verheirathet sind, stimmt endlich auch nicht der jungfräuliche Asket Apk 14 4; vgl. die Tradition vom παρθένιος.

Nachdem daher schon Dionysius von Alexandria Apk irgend einem „anderen Johannes“ zugeschrieben hatte (Euseb. KG VII 25 7 16), fand Eusebius selbst diesen „Anderen“ in dem sog. Presbyter, welcher einerseits μαθητὴς τοῦ κυρίου, andererseits Gewährsmann des Papias war (KG III 39 6). Derselbe wird von dW, Blk, Mangold, Rettig, Credner, Dstd, Wittichen, Keim (I 160 169), Ew (II 50f), Resch (Das Formalprincip des Protestantismus 1876, 41f 59 106), Schkl (Christusbild 110), Wieseler (154), Meijboom (310), Havet (344), O. Htzm (170f), Lindenbein (2f) für den Verf. von Apk gehalten. Dagegen sprechen wenigstens die 24 Presbyter im Himmel nicht, weil 1) der Verf. selbst zur Zeit seiner Schriftstellerei eine solche Bezeichnung noch nicht in Anspruch genommen zu haben braucht, 2) jene aber nur symbolische Repräsentanten der Gemeinde, also im Unterschiede von den Aposteln rein ideale Gestalten sind, ähnlich dem Weibe 12 1 (Ebr 222f. Hoekstra, ThT 1869, 366 384). Es verhält sich in dieser Beziehung mit den 24 Aeltesten nicht wie mit den 12 Aposteln, deren Zeit, als Apk entstand, schon vorüber war. Wer dagegen jene im Himmel sah, konnte um so mehr selbst noch auf Erden wandeln, als seine spätere Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος überdies in einer ganz anderen Richtung geht. Wenn aber die beiden Stellen 18 20 21 14 selbst Vertheidiger der apost. Authentie zu der Annahme treiben, Joh habe nicht mit eigener Hand geschrieben (Renan XLIf 185f), so kommen dieser Hypothese von anderer Seite die Vorschläge entgegen, Apk als vom Presbyter unter Leitung des Apostels abgefasst

zu denken (Grau, Entwickelungsgeschichte II 366) oder ein hebr. Werk des Apostels von einem griech. des Presbyters zu unterscheiden (Bruston, Les origines de l'apocalypse 22f). Bezeichnend ist auch bei Vlt das Schwanken zwischen dem Presbyter ([1]48f 72) und dem Apostel ([2]129f 190) als Verf. der Urapokalypse.

3. So unabweisbar auch die Gestalt und Stellung des ephesischen Presbyters Joh in der Geschichte des Urchristenthums ist (vgl. noch gegen die Verdunkelungsversuche Hgstb's und seines Anhanges Dstd 83f 90), so geht aus begreiflichen Gründen die apologetische Tendenz noch immer darauf, ihn im Apostel Joh aufgehen zu lassen, mit ihm zu identificiren. Dem liegt ein richtiges Gefühl dafür zu Grunde, dass beide nebeneinander nicht Platz haben (wie noch bei Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung u. s. w. [5]483). Denn ist der Apokalyptiker der Apostel, so musste er sich gerade wegen der sonst fast unvermeidlichen Verwechslung auch als solchen bezeichnen. Ist er nicht der Apostel, so will er es entweder sein, oder er will es nicht sein. Im ersteren Falle erhebt sich die Frage, wie zu Lebzeiten des Zwölfapostels und unmittelbar nach ihm ein Doppelgänger, und sei er auch selbst μαθητής τοῦ κυρίου gewesen, sich habe herausnehmen können, der ephesischen und 6 anderen kleinasiatischen Gemeinden gegenüber schlechtweg als „Johannes" aufzutreten, und wie er für diese seine angenommene Rolle und für sein, in Fortführung derselben geschriebenes, Buch sofort ein gläubiges Publicum habe finden können, dessen Täuschungen nie durch eine, auf den wahren Joh zurückreichende, Einrede zerstört wurden. Will er es aber nicht sein, so beweist schon die Geschichte seines Buches, wie sehr er Ursache gehabt hätte, seine Person in ein deutlicher unterscheidendes Licht zu stellen. Statt dessen würde er in unmittelbarster Nähe des grossen Apostels 7 Gemeinden im Namen Christi anreden und mit Geboten, Warnungen und Drohungen behelligen: ganz als wäre er Autorität genug, um ausser dem eigenen Namen keines weiteren Patronates mehr zu bedürfen. Dies Alles verstände sich immer noch eher, wenn, wie die apostolische Würde, so auch jener Name selbst zur angenommenen Rolle, d. h. so gut, wie der Ort und die Zeit 1 9 10, mit zur Fiction gehören sollte, was ja die Analogie aller jüd. Apokalypsen für sich hätte: so nach Vorgang von Semler, Corrodi und Lützelberger, neuerdings Vkm 41, Schlt 5f, Wzs [2]487f, Harnack, Dogmengeschichte I [2]312. In der That wird von Johannes 1 1 2 in 3. Person gesprochen, und wenn damit 1 4 9 22 8 die 1. wechselt, so wird doch 22 16 (vgl. überhaupt 11—17 20) ebenso Jesus redend eingeführt, abgesehen davon, dass Dan 7 15 8 1 9 2 10 2 12 5 das Vorbild lieferte.

Indessen hat diese Auffassung doch Widerspruch erfahren durch Krenkel 115f 118f, Renan XXVII 560f, Hgf, Einl. 418f, Zahn, ZWL 1885, 523f, Vlt, Prot. Kirchenzeitung 1886, 717f; ThT 588, Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Apostels Pls 1888, 55f. Hier kommen nämlich folgende Punkte in Betracht: 1) die Apokalyptik im Grossen und Ganzen will freilich Geheimliteratur sein (Lck [2]52), vgl. Dan 12 4 9 Henoch 1 2 IV Esr 12 36—48 14 26 45—47; aber schon in dieser Beziehung verhält sich Apk gegensätzlich, vgl. 1 3 2 7 11 17 29 3 6 13 22 22 7 10 18. 2) Die Verfasser der Henoch-, Noah-, Moses- und Esra-Bücher lebten Jahrhunderte, ja Jahrtausende nach den altberühmten Namen,

unter deren Autorität sie ihre, angeblich aus grauem Alterthum überlieferten, Weissagungen stellten. 3) In den Kreisen, daraus die jüdischen Apokalypsen stammten, glaubte man an das Vorhandensein der Prophetie nicht mehr, war daher zur Fiction genöthigt, während umgekehrt die christl. Gemeinde sich von vornherein durch das Charisma der Prophetie über das gemeine Judenthum hinausgehoben wusste; daher neben Apk auch Hermas wohl kein Pseudonym.

Ist nun aber die Annahme einer Fiction, die nur unter apost. Namen denkbar wäre, unwahrscheinlich, die gleichzeitige Anwesenheit eines 2. Joh neben demjenigen, welcher Apk verfasst hat, unannehmbar, so müsste, wenn das Werk apost. sein sollte, sein Verf. schon vor Auftreten des Presbyters Ephesus wieder verlassen haben (Vlt 129f), oder, falls der Letztere der Apokalyptiker sein sollte, erst nach Abfassung von Apk dorthin gekommen sein (Blk 267f 816). Aber im Widerspruch mit dieser Annahme lässt ihn die Tradition gerade um der Apk willen nach Ephesus, bzw. Patmos kommen und im Widerspruch mit jener lässt sie ihn daselbst bleiben bis zu seinem, unter Trajan erfolgten, Tode, was nöthig war, wenn Apk doch irgendwie noch in die Tage Domitian's fallen sollte. Die Tradition vom ephesischen Joh hat nur Sinn, wenn derselbe nicht bloss, um Apk zu schreiben, nach Ephesus versetzt wird, sondern daselbst auch bis zu seinem späten Hingange verbleibt. Ist dieser Apokalyptiker Joh aber einmal im sog. Presbyter recognoscirt, so kann der Apostel überhaupt daneben nicht mehr stehen bleiben. Denn jener nimmt ihm Alles vorweg, was diesen nach herkömmlicher Auffassung charakterisiren soll: die Abfassung des, ein Erhebliches vor dem 4. Evglm im Ansehen stehenden und als johanneisch bezeugten, prophetischen Buches und damit auch das Exil auf Patmos, die Rückkehr von da und was man sonst noch aus Anlass von 1 9 über Joh zu wissen glaubte; das Patronat des 20 4 bezeugten Chiliasmus, zu welchem sich gerade die Schüler des ephesischen Joh, Papias und Polykarp, bekannten; die Autoritätsstellung gegenüber den kleinasiatischen Gemeinden, da ja der Verf. von 2 1—7 sich selbst als diese ephesische Autorität kennzeichnet. Hat diesen Brief nicht der Apostel selbst geschrieben, so kann er, da in demselben keinerlei Notiz von ihm genommen wird, auch zur Zeit der Abfassung nicht in Ephesus gesucht werden.

Somit spitzt sich Alles in der Alternative zu: entweder hat der Apostel Joh Apk verfasst oder er ist überhaupt nicht in Ephesus zu suchen. Nur weil man letztere Möglichkeit ganz ausser Betracht lässt, kann man sich darauf steifen, dass eine Autoritätsstellung, wie die hier in Anspruch genommene, keinem Anderen als dem ephesischen Apostel zugeschrieben werden dürfe. Pflegt man doch sonst aus einer ganz ähnlichen Stellung, die der Verf. der Ignatianen beansprucht, nicht den apost. Charakter desselben zu erschliessen. Auf die Frage „Wo ist ein solcher Johannes, der sich gerade nur zu nennen brauchte, um verstanden und beachtet zu werden?" gehört somit die Antwort: in Ephesus ist er. Aber nicht darum handelt es sich, zwischen zwei daselbst befindlichen Grössen die richtige Wahl zu treffen, sondern darum, den ephesischen Joh in dem Dasein und eigenthümlichen Wirkungsfeld, welches die Geschichte ihm zuweist, zu erkennen und zu belassen.

Ueberschrift. 1 1—3. Theils Inhaltsangabe, theils Hinweis auf Wichtigkeit und göttlichen Ursprung des Buches nach Muster von Jer 1 1—3. 1 *Offenbarung*: wie das Wort schon Rm 2 5 8 19 durch die Beifügungen δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ und τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ eine eschatologische Beziehung gewinnt, so bedeutet es hier eine Enthüllung der göttlichen μυστήρια in Bezug auf die zukünftige Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes. Der Gen. *Jesu Christi* erinnert an Gal 1 12 II Kor 12 1, wo von einer ἀποκ. Ἰησοῦ Χριστοῦ in dem Sinne die Rede ist, dass damit Christus als Urheber der dem Pls zu Theil gewordenen Offenbarung bezeichnet wird. Christus selbst aber hat den Inhalt derselben vom Vater: *welche ihm Gott gegeben hat* (vgl. 5 7) zu dem Zwecke, *seinen* (Gottes 22 6, anders 2 20) *Knechten* (das sind nach Am 3 7 Apk 10 7 11 18, vgl. 22 6, die christl. Propheten, zu welchen der Verf. unseres Buches sich selbst zählt 1 3 22 9 10 18 19) *zu zeigen, was in Bälde* (Dtn 9 3 Ez 29 5 Ps 2 12 Lc 18 8) *geschehen muss* (wie 22 6 nach Dan 2 28 29). Somit bezieht sich der Inhalt des Buches nicht auf die Ferne der Kirchen- und Weltgeschichte, sondern auf den nächsten Zukunftshorizont des Verf., der für uns in der Vergangenheit liegt. *Und er* (Christus: Subjectswechsel unter Auflösung der Relativconstruction) *hat* es *vermöge Sendung durch seinen Engel* (hebräischartig, s. zu Mt 11 2) *angedeutet seinem Knecht* (vgl. 19 10 22 9: so nennt sich auch Pls, s. Einl II 5 2) *Johannes:* die Mittheilung erfolgt also von Gott zu Christus, von diesem dann zum Engel (17 1 7 15 19 9 10 21 5 9 22 1 6 8—10 16), nämlich zu dem aus Dan 8 16 9 21 22 Sach 1 9 13 2 3 bekannten Angelus interpres, von diesem endlich zum Seher, 2 *welcher das* prophetische Offenbarungs-*Wort Gottes* (Mch 1 1) *und das* Geistes-*Zeugniss des* „treuen Zeugen“ (1 5 3 14), also des 22 16 20 von der Himmelshöhe aus für die Wahrheit der hier mitzutheilenden Gesichte zeugenden, *Jesus Christus bezeugt hat* (Briefstil wie Phm 19), wie auch 19 10 „das Zeugniss Jesu der Geist der Weissagung ist“: dieselbe Zusammenstellung 1 9 6 9 20 4, ähnlich 12 17. Was also durch das Zeugniss des Joh im Folgenden den Lesern geboten wird, hat einen doppelt und dreifach hl. Ursprung (von Gott und Christus durch Vermittelung des Geistes) und lässt auch an Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig: *Alles was,* wörtl. so viel *er gesehen hat,* letzteres nicht also wie Joh 1 14 I Joh 1 1—3, sondern in der Form der Vision ist die im Folgenden niedergelegte Offenbarung erfolgt. 3 *Selig, der vorliest* (für gottesdienstliche Vorlesung ist Apk damit bestimmt, daher die Briefform) *und die* Gemeindeglieder, welche *hören das Wort* (א, nach AC „die Worte“) *der Weissagung und behalten, was in ihr geschrieben ist:* also wird regelmässige Vorlesung vorausgesetzt, *denn die Zeit* der Verwirklichung *ist nahe* (Mt 26 18)*:* Hinweis auf den praktischen Werth der folgenden Offenbarung, wiederholt am Schlusse 22 10.

Eingang. 1 4—8. Das Buch geht an die 7 Gemeinden in dem vorderen Asien (ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία umfasste nach Ptolemaeus 5 2 Phrygien, Mysien, Karien, Lydien, Ionien und Aeolis), die 11 aufgezählt werden. Es sind lauter Gerichtsorte (conventus juridici), deren wir in der Provinz Asien überhaupt nur 14 kennen (MARQUARDT, Römische Staatsverwaltung I² 340—342). Im Uebrigen ist wie 1 13 16 4 5 5 1 6 8 2 10 3 u. s. w., so auch für die Auswahl der Gemeinden die Heiligkeit der Siebenzahl maassgebend gewesen. Diesen Gemeinden eröffnet nun der Seher das Urtheil Gottes über ihren Glaubensstand im steten Hinblick auf die bevorstehende Wiederkunft des Messias, vgl. 7. Wie in den kath. Briefen, so findet auch hier der paul. Briefeingang Erweiterung. Statt „von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus" heisst es *von dem, welcher ist und welcher war und welcher* in und mit seinem Messias (s. zu Mt 11 3 = Lc 7 19) *kommt* (im Hinblick auf den bevorstehenden Gerichtstag, statt „welcher sein wird"). Dieselbe Umschreibung des at. Gottesnamens auch 8 und 4 8 nach Ex 3 14 LXX, vgl. Targum Hierosol.: qui fuit, est et erit. Unnöthig ist daher der Rückgang auf das Lied der Peleiaden zu Dodona Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν Ζεὺς ἔσσεται (Paus. X 12 5) oder auf den orphischen Spruch Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος, Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα κτλ. (LOBECK, Aglaophamus 521 523 530f). Die 3 Bezeichnungen bilden zusammen ein Nomen proprium, durch dessen „unbiegsame Festigkeit" (DSTD) sowohl die Verbindung des ἀπό mit dem Nom., wie die Behandlung des Tempus finitum ἦν, als wäre es Particip, bedingt ist. Zur Idee des Spiritus septiformis vgl. 3 1 4 5 5 6 nach Jes 11 2 Henoch 49 3. 5 *Jesus Christus* (paul. Formel, s. zu Mt 1 1) heisst *der treue*, zuverlässige *Zeuge*, weil er 2 dem Seher die Zukunft und 3 14 den Gemeinden strafend, mahnend und tröstend die Wahrheit bezeugt, vgl. 19 11 (DSTD), *der Erstgeborene der Todten* vermöge der Auferstehung (I Kor 15 20 Kol 1 18) *und der Beherrscher der Könige der Erde* (Ps 89 28 καὶ ἐγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς). Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς (3 19) καὶ λύσαντι: so ℵAC; vg und Spätere dagegen bieten λούσαντι, wozu 7 14 und die häufige Vorstellung von unreinen oder reinen Gewändern 3 4 18 4 4 6 11 7 9 22 11 zu vergleichen wären. Aber nur zu ersterer LA passt der Fortgang ἐκ (nicht ἀπό) τῶν ἁμαρτιῶν (weil sie uns gebunden hielten) ἐν τῷ αἵματι, wie 5 9. Die Participialconstruction löst sich auf 6 mit ἐποίησεν: *er hat uns gemacht zu einem Königthum*, Mitgliedern des Reiches, darin Gott König ist (vgl. die Herrschaft der Heiligen Dan 7 22 27), *zu Priestern* (Könige und Priester zugleich, wie 5 10 I Pt 2 9 nach Ex 19 6) *für seinen Gott und Vater* (Jes 61 6). Ein neuer Satzanfang bringt die Doxologie (auf Christus, wie Hbr 13 21 I Pt 4 11 II Pt 3 18 II Tim 4 18 Rm 16 27). Was 7 8 folgt, gehört eigentlich nicht mehr zum Eingang, sondern schlägt den Grundton des Ganzen an; s. zu 4. Zunächst 7 eine Zusammenstellung von at. Schriftworten, welche den, durch die 7 Briefe hindurchklingenden, Hinweis auf das Kommen zum Gericht begründen (VLT 15). Während dieselbe bald als Nacharbeit, bald als Voraussetzung von Joh 19 37 (s. Einl. II 4 3) beurtheilt wird, berührt sie sich mit Mt 24 30 sowohl in Combination von Dan 7 13 mit Sach 12 10, als auch im Fortgange *und klagen werden in Bezug auf ihn alle Stämme der Erde*, welche nach Gen 12 3 28 14 schon bei Mt an die Stelle der vielerlei φυλαί Sach 12 12—14 treten. Aus ὄψονται Mt 24 30 = Joh 19 37 wird mit leichtem Anklange an Jes 40 5 = Lc 3 6 ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός, woran

sich καὶ οἵτινες begründend anschliesst. Mit *Ja, Amen* erfolgt eine nachdrucksvolle Bestätigung der Gewissheit, dass die Mörder des Messias den von ihnen am Kreuz Durchstochenen noch einmal zu sehen bekommen sollen. 8 *Das A und das O,* der erste und der letzte Buchstabe des griech. Alphabets, ist Gott, auch 21 6, dagegen 22 13 Christus. Λέγει κύριος ὁ θεός = נְאֻם יְהוָה אֱלֹהִים. Ueber ὁ ὢν κτλ. s. zu 4: ὁ παντοκράτωρ heisst nach Stellen wie Am 3 13 4 13 Gott in Apk 9 Mal (s. Einl. II 4 1), sonst nur noch II Kor 6 18.

Das Berufungsgesicht. 1 9—20. Der Seher erhält den Auftrag zur Abfassung seines Buches. 9 *Euer Bruder und* speziell *Mitgenosse* (s. Einl. II 5 2) *in der Trübsal* dieses Zeitlaufes *und* andererseits auch in der *Königsherrschaft* (v. 6) *und Geduld in Jesus* (gehört entweder nach II Th 3 5 zu ὑπομονή oder zu allen 3, durch den einheitlichen Artikel zusammengehaltenen, Substantiven), welche die innerlich schon der Sünde und des Uebels ledigen Bürger des noch verborgenen Reiches auf die, so bald bevorstehende, völlige Seligkeit in dem offenbar gewordenen Reich harren lehrt. *Patmos,* jetzt Patmo, baumlos und wenig angebaut, zu den Sporadischen Inseln gehörig, gegenüber Milet, von Ephesus etwa 12 geographische Meilen entfernt, beschrieben von Renan 372 f. In Verbindung mit der θλίψις scheint *um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses Jesu willen* nach 6 9 20 4 als Veranlassung des Aufenthaltes in Patmos gedacht zu sein. Dann stünde μαρτυρία Ἰησοῦ im Sinne des von Jesus auf Erden verkündigten Evglms und nicht wesentlich anders auch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Soll aber nach der nächstliegenden Stelle 2 ausgelegt werden, so müssen sich beide Ausdrücke auf den zu empfangenden Offenbarungsinhalt beziehen und διὰ τὸν κτλ. ist Angabe des Zwecks, welcher nicht sowohl in einer, auf der unbedeutenden Felsspitze zu übenden, Missionspredigt (Sp 243), als vielmehr in dem, dort zu vernehmenden, Wort Gottes und Zeugniss Jesu (Blk, Lck, Br, Vkm, Dstd, Hsr, Ws, Vlt 18f) bestehen würde. Hierfür eignet sich die Einsamkeit des vom Meer umflossenen Eilandes so gut, wie die Ufer des Chebar Ez 1 1 3 für die Visionen des at. Propheten. 10 Er *gerieth in Geist,* in begeisterten Zustand: ἐν πνεύματι (4 2 21 10) = ἐν ἐκστάσει Act 11 5 22 17; Gegensatz ἐν ἑαυτῷ Act 12 11. Ueber den *Herrntag* s. zu Act 20 7. Der Ausdruck ist übrigens gebildet nach Analogie von δεῖπνον κυριακόν I Kor 11 20, Doctr. XII apost. 14 1, Ignat. Magn. 9 1 (Vlt 20). Der Seher ist allein, während die Gemeinde feiert. In dieser Stimmung kommt die Entzückung über ihn, wie Act 10 9—11 über Pt in der Gebetsstunde. Der Ausdruck *laute Stimme,* so erschütternd, *wie von einer Posaune* schwebt nach apokalyptischer Manier zwischen Bild und Sache. Das λεγούσης (statt λέγουσαν) 11 ist missbräuchliche Attraction. *Die sieben Gemeinden* werden der Reihe nach aufgezählt, so dass von Ephesus die Richtung zuerst nach Norden geht und dann eine Schwenkung nach Südosten erfolgt; zuerst *nach Ephesus* (Ruinen erst seit 1863 in der Nähe des Dorfes Ajasuuk aufgegraben), *nach Smyrna* (8 geographische Meilen nördlich von Ephesus, jetzt noch blühende See- und Handelsstadt), *nach Pergamus* (10 Meilen nördlich von Smyrna, jetzt Bergama, zur Römerzeit eine Metropole der Provinz Asien, Ausgrabungen seit 1878), *nach Thyatira* (in Lydien, 10 Meilen nordöstlich von Smyrna, 8 Meilen südöstlich von Pergamus, jetzt Akhissar = Weissenburg), *nach Sardes* (10 Meilen östlich von Smyrna, Hauptstadt des ehemaligen lydischen Reiches, jetzt nur noch Trümmer beim Dorfe Sart), *nach*

Philadelphia (in Lydien, 7 Meilen südöstlich von Sardes, jetzt Alaschehr = bunte Stadt) *und nach Laodicea* (10 Meilen südöstlich von Philadelphia, in Phrygien, früher Diospolis und Rhoas, jetzt Ruinen und Hirtendorf Eskihissar). Wo ist Troas II Kor 2 12 Act 20 5 6? Wo Kolossä Kol 1 2? Wo Hierapolis Kol 4 13? Schwerlich gab es zur Zeit der Abfassung nur jene 7 (so Vlt 12); man zählt ja auch im Siebengebirge nicht gerade nur 7 Berge (Sp 20); s. zu 4. 12 Die *sieben goldenen Leuchter* sind nach 20 Sinnbilder der 7 Gemeinden; Vorbild ist der siebenarmige Leuchter mit den 7 Lampen Ex 37 23, schon Sach 4 2 symbolisch verwerthet. Der 13 *gleich einem Menschensohn* (wie 14 14) Erscheinende ist der Messias nach Ez 1 26 Dan 7 13 Henoch 46 1—6 (noch ohne Zuspitzung durch doppelten Artikel, s. zu Mc 2 10 = Mt 9 6 = Lc 5 24), *angethan mit einem* bis auf die Füsse reichenden *Mantel* (Jes 6 1) *und begürtet um die Brust mit goldenem Gürtel* (Dan 10 5), was an die Tracht der Priester erinnert. 14 *Seine Haare* waren *weiss wie Wolle,* also wie der „Alte der Tage" Dan 7 9 Henoch 46 1, *wie Schnee,* gleich dem Gewande Henoch 14 20 Mc 9 3 Mt 28 3, *und seine Augen wie Feuerflammen* 2 18 19 12 Dan 7 9 10 6, 15 *und seine Füsse,* damit er die Feinde niedertritt, *glichen Golderz* (χαλκολίβανος steht nur noch 2 18, Vorbild Ez 1 27 Dan 10 6), *wie im Ofen geglühtem:* πεπυρωμένῳ nach ℵ, während AC πεπυρωμένης haben, wozu das Subject χαλκ., als Feminin genommen, aus dem Vorigen zu ergänzen wäre. Die *Stimme vieler Wasser,* nach Ez 1 24 43 2 Dan 10 6. 16 Die *sieben Sterne* sind nach 20 Sinnbilder der Gemeindeengel; *aus seinem Munde ging ein zweischneidiges, scharfes Schwert hervor,* wie 2 12 19 15, um damit zu streiten, nach Jes 11 4 49 2 Ps Salom. 17 27; *sein Angesicht* (Joh 11 44, dagegen wäre nach Joh 7 24 zu übersetzen: „Anblick") *war, wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft,* nach Jdc 5 31. 17 Das Hinstürzen *wie todt,* nach Jes 6 4 und besonders Dan 8 17 18 10 7—10 Henoch 14 13 14 19 24 25; der Fortgang καὶ ἔθηκεν κτλ. wie Jes 44 2 Dan 10 12. Zum Trost wird wie Mt 14 27 = Joh 6 20 Act 9 5 daran erinnert, dass der Geschaute kein Unbekannter ist (Sp 247 f). Doch ist darum nicht zu übersetzen: *Ich bin* es, *der Erste und der Letzte,* sondern wie 22 13 nach Jes 41 4 44 6 48 12. Speziell die Todesfurcht zu vertreiben, dient 18 *der Lebendige* (sonst Gott 4 9 10), *und ich war todt, und siehe, ich lebe* (2 8) *von Ewigkeit zu Ewigkeit* (wie Gott 10 6), *und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt* (Job 38 17). 19 Er soll schreiben *was ist* (nicht „was es ist", d. h. bedeutet: vgl. Vergangenheit vorher und Zukunft nachher) *und was hernach geschehen soll,* nach Dan 2 29 LXX. Das μετὰ ταῦτα folgt erst 4 1. Für jetzt handelt es sich um ἃ εἶδες oder 20 *das Geheimniss* (der Nomin. absol. μυστήριον im Sinne von Mt 13 11 Mc 4 11 Rm 11 25 Eph 5 32) *der sieben Sterne, die du auf* (nicht mehr, wie 16 „in") *meiner Rechten gesehen hast, und die* (τάς ist von εἶδες abhängig) *sieben Leuchter, die goldenen* (12). Die durch 2 1 5 bestätigte Deutung der Sterne und der Leuchter ist „gleichsam der Schlüssel zu dem ganzen Mysterium, das Grundverständniss, von welchem die richtige Application alles Folgenden abhängt" (Dstd).

Die sieben Sendschreiben. 2 1—3 22. Der Inhalt derselben ist z. Th. dunkel, weil die Verhältnisse der Gemeinden uns unbekannt und selbst im besten Falle (Ephesus) nur durch etwas gewagte Schlüsse reconstruirbar sind. Alle Briefe sind nach einem gleichmässigen Schema redigirt. Die Gemeinden werden im Anschluss an das über

sie gefällte Urtheil auf die Endzeit verwiesen und bald gewarnt, bald getröstet. Diese Wiederkunft mit ihren Schrecken und Seligkeiten, wie sie das Thema des ganzen Buches ist, wird auf solche Weise auch zum eigentlichen Motiv eines gedeihlichen Gemeindelebens erhoben. Alle Briefe laufen in bestimmt angeschlagene Schlusstöne aus mit Hinweisen auf das, „was der Geist den Gemeinden sagt“: Verallgemeinerungen des zunächst für je eine Gemeinde bestimmten Inhaltes; denn die 7 Gemeinden repräsentiren zusammen die Kirche. Würde der Seher diese Briefe im eigenen Namen erlassen, so würde er sich zweifelsohne der Form paul. Briefeingänge bedient haben (s. zu 1 4). Da aber der erhöhte Christus den Inhalt der Briefe dictirt, sind dieselben nicht gerichtet z. B. „an die Heiligen in Ephesus“ (vgl. Eph 1 1), sondern, entsprechend dem idealen Standpunkt des himmlischen Redners, an die himmlischen Vertreter, die Genien der Gemeinden. Wie Gemeindeengel, so gibt es auch Wasserengel 16 5, Windengel 7 1, Feuerengel 14 18, Engel des Abgrundes 9 11. Besonders eignet sich zur Vergleichung der priesterliche Engel, welcher Dan 10 13 20 21 mit den Engelfürsten von Persien, Griechenland und Judäa verkehrt; s. auch über die jüd. Schutzengel zu Mt 18 10. Was für den himmlischen Urheber dieser Briefe der „Engel“, das ist für den irdischen Briefsteller die entsprechende Gemeinde. So vermittelt besteht die alte Ausl. noch immer zu Recht, derzufolge der Engel der Gemeinde die Gemeinde selbst ist (Andreas und Arethas). Die gleichfalls alte Deutung auf den Gemeindevorstand, Lehrer, Presbyter, Bischof (Primasius und Beda, zuletzt Tiefenthal) beruft sich auf Mal 2 7 3 1 und bezüglich des Sternensymbols auf Dan 12 3, neuerdings sogar auf Gal 4 14 (Vlt 22), hat aber den Sprachgebrauch von Apk und vor Allem den Inhalt der Briefe gegen sich, welcher sich nirgends auf die Geschichte oder Stellung eines Individuums bezieht, sondern durchweg die Angelegenheiten von Gemeinden, und zwar derart behandelt, ihr Thun und Lassen so beurtheilt, wie es nur möglich ist, wenn eine Mehrheit von Personen, nicht aber etwa ein Beamter als angebliche Collectivperson, in's Auge gefasst wird (Dstd).

1 *Der Gemeinde zu Ephesus,* wo Pls, Timotheus und Apollos (Act 18 19—20 1 I Kor 16 10 12), dann aber auch der kleinasiatische Johannes gewirkt haben (daher an erster Stelle genannt), lässt *der, welcher die sieben Sterne hält* (κρατῶν stärker als ἔχων 1 16), *welcher mitten zwischen den sieben goldenen Leuchtern wandelt* (1 12 13 ausgemalt nach Lev 26 12) schreiben: 2 *Ich kenne deine Werke und deine Arbeit* (I Kor 15 58) *und deine Geduld.* Doch steht σου nur hinter dem 1. und 3. Wort, so dass hier die Trias I Th 1 3 in 2 Richtungen zerfällt, wovon zunächst die 2., nämlich „Arbeit“ und „Geduld“ 3 zur Ausführung gelangen. *Und* (fehlt A) *dass du Schlechte nicht tragen kannst und* diejenigen *geprüft hast* (πειράζειν = δοκιμάζειν I Joh 4 1), *welche sagen, sie seien Apostel und sind es nicht:* Auflösung der Participialconstruction.

Da aber die Gemeinde, nachdem sie einmal die ψευδαπόστολοι verworfen, unentwegt im Kampf gegen solche κακοί fortfährt (Präsens δύνῃ = δύνασαι, wie Mc 9 22 23) und sie noch immer hasst 6, können die ἔργα, in welchen sie ja 5 vielmehr nachgelassen hat, unmöglich im Kampf gegen die Irrgeister gefunden werden, sondern müssen, wie 2 19, wo umgekehrt Zunahme in solchen gerühmt wird, zunächst mit der Liebe zusammenhängen, vgl. 4. So versteht es sich, dass an die Bethätigung christl. Sinnes in Werken der Bruderliebe sich zunächst die Kehrseite des Hasses gegen die von der ἀδελφότης Ausgeschlossenen anreiht. Unhaltbar ist aber auch die Eintheilung der Trias nach den Kategorien des Activen und des Passiven (Sp 250), da ja κόπος unter letztere gar nicht fällt, sondern 14 13 parallel mit ἔργα steht. Wenn nun aber von dem der Gegenwart angehörenden οὐ βαστάζειν und μισεῖν das Verhältniss zu den ψευδαπόστολοι als eine in die Vergangenheit fallende Exemplification unterschieden wird (Vlt 36. Sp 32 250 f), so erhellt allerdings, dass jene ψευδαπόστολοι nicht in den Nikolaiten 6 selbst gesucht werden dürfen. Wahrscheinlicher aber, als dass beide Erscheinungen ganz auseinanderfallen, bleibt doch immer die Annahme, dass die Nikolaiten den noch vorhandenen Anhang, den Schweif der bekämpften Autorität bilden (Hgf, ZwTh 1890, 409). Da nun jene

mit Sicherheit als heidenchristl. antinomistische Verirrung recognoscirt werden, steht der Beziehung des angemaassten Apostolates auf Pls nach I Kor 9 1 16 9 II Kor 1 8 Act 20 29 30 II Tim 1 15, zumal unter Voraussetzung des einheitlichen Charakters, judenchristl. Standpunktes und frühen Geburtstermins von Apk, nichts im Wege (Tübinger Schule, zuletzt Vlt 37, Hgf, Einl. 413; ZwTh 1890, 408, Haweis 155f 162f), als etwa das Uebermaass antipaulinischen Eifers 2 22 23 (P. Schmidt 49). Unter den entgegengesetzten Voraussetzungen dagegen ist es möglich, in den ψευδαπόστολοι mit Bezug auf 2 9 3 9 gerade dieselben Judaisten zu finden, die Pls II Kor 11 13 ebenso charakterisirt; nur würden dann sie und die libertinistischen Nikolaiten zwei entgegengesetzte Extreme an dem gleichen Orte vertreten (Sp 251). Für jede verhältnissmässig spätere Zeit käme überhaupt der weitere Gebrauch des Namens „Apostel" in Betracht; s. zu Act 1 2 3.

Der Spruch 3 kehrt zu dem positiven Theil des Lobes 2 zurück. 4 *Aber ich habe wider dich* (wie 20), *dass du deine erste Liebe* (nach 19 = Bruderliebe, also ἔργα = Werke der Nächstenliebe) *gelassen hast:* schwerlich Reminiscenz an Jer 2 2 LXX (Züllig, Hgstb, Dstd); zur Sache s. zu Mt 24 12. Gerade im dortigen Sinn war in Ephesus das erste Liebesfeuer erkaltet. 5 *Von wo,* von welcher Höhe herab. *Thue Busse,* wie 16 3 3, *und thue die ersten,* die der ersten Liebe entsprechenden, *Werke. Dir* ist wie 16 Dat. incommodi. Der *von seiner Stelle* gerückte *Leuchter* bedeutet, dass die Gemeinde nicht mehr ist, was sie nach Mt 5 14—16 Phl 2 15 sein soll, ja sofern 1 20 Leuchter = Gemeinde, überhaupt gar nicht mehr ist. 6 *Die Werke der Nikolaiten* (vgl. II Kor 11 15 die ἔργα der ψευδαπόστολοι) *hassest du, welche auch ich hasse,* nach Ps 139 21 22.

Schwerlich haben die Nikolaiten etwas mit dem Diakon Nikolaus zu thun; s. zu Act 6 5. Vielmehr kann nach 15 kein Zweifel darüber bestehen, dass Nikolaiten = Bileamiten, und wegen 20 = 14 müssen auch die Anhänger der Jesabel zur gleichen Richtung gezählt werden. Auch hier entscheidet das Gesammturtheil bezüglich schriftstellerischer und theologischer Stellung des Werkes darüber, ob wir in den Nikolaiten, entsprechend dem Pseudoapostolat 2 Ultrapauliner, welche sich über die Abmachungen des Apostelconvents hinaussetzten (s. zu Act 15 28 29 16 4), oder aber spätere Antinomisten, insonderheit Anhänger des Cerinth (Wzs [2]510) oder Karpokrates (Vlt [2]37f 175) oder ein Mittelglied zwischen beiden (Pfl 323) finden wollen; vgl. Vlt [2]37f.

7 *Wer ein Ohr hat, der höre* (s. zu Mc 4 23), *was der Geist* (1 10 19 10) *den* sieben *Gemeinden sagt:* mit diesen Worten beginnen oder endigen regelmässig die scharfen Schlusstöne der Sendschreiben. *Der Baum des Lebens* (Gen 2 9) *ist im Paradiese* (s. zu Lc 23 43) *Gottes,* 22 2 im neuen Jerusalem, nach Ez 31 8; ähnlich Ps Salom. 14 2 ὁ παράδεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ. Wer davon isset, wird nämlich ewig leben (Gen 3 3 22). Die Charakteristik des Redenden 8 ist aus 1 17 18, vgl. Rm 14 9. 9 *Ich weiss deine Trübsal* (Verfolgungen, vgl. 1 9) *und deine Armuth,* kümmerliche Lage (im Sinn von I Kor 1 26—28 Lc 6 20) — *doch du bist* in Wahrheit *reich* (die gleiche Paradoxie wie II Kor 6 10 8 9 Jak 2 5) — *und die Lästerung von Seiten derjenigen, die sich selbst Juden* (über Judenschaft in Smyrna s. Schr I 732 II 365) *nennen und sind es nicht* (wie 2), *sondern des Satans,* auf dessen Seite sie sich durch Verwerfung des Messias geschlagen haben (12 12—17), *Schule* (Synagoge, vgl. συν. τοῦ κυρίου Num 16 3 20 4). Statt μηδὲν ἃ ℵ vg pesch 10 = *von dem, was (du leiden wirst)* haben ABC μὴ ἅ. Die *zehn Tage* sind runde Zahl für eine kurze Prüfungszeit nach Dan 1 12 14. *Den Kranz des Lebens* betreffend s. zu Jak 1 12 I Pt 5 4. Da die Verfolgungen zu Gefängniss und möglicher Weise zum Tode

führen, so müssen sie, wiewohl durch Juden veranlasst 9, doch von der heidnischen Obrigkeit verhängt sein; auch noch gegen den späteren Bischof von Smyrna, Polykarp, stachelten vor Allen die Juden den Volkshass an (Vlt 34). Ueber den *zweiten Tod* **11** s. zu 20 4. *Das zweischneidige und scharfe Schwert* **12** = 1 16 dient zur Ausrottung der Bileamiten 16. Durch *wo der Thron des Satans* **13** wird die Lage der Gemeinde als eine besonders ausgesetzte und gefährliche gekennzeichnet. Somit ist weder an den dortigen Asklepteempel (weil Aeskulap's Attribut, die Schlange = Teufel), noch an den, seit 1880 in Berlin aufgestellten, kolossalen Zeusaltar auf der Akropolis (Vlt 34f), viel eher an den Tempel zu denken, welcher in Pergamus seit 29 v. Chr. der Göttin Roma und dem Augustus errichtet war, wozu später noch das Trajaneum kam. Denn um den Kaisercult, dessen Centralheiligthum in Asia proconsularis war, handelt es sich schliesslich bei den Verfolgungen. Uebrigens ist nach 13 3 16 10 Rom als die kaiserliche Residenz der eigentliche Satansthron; in der Provinz Asien war Pergamus als ehemalige Hauptstadt des attalischen Reiches neben Ephesus eine Metropole, überdies auch Gerichtssitz (Kliefoth), und kann doch vielleicht auch als zeitweilige Residenz des Proconsuls so heissen. *Du hast meinen Glauben,* den Glauben an mich, wie 14 12, *auch* (καί vor ἐν ταῖς ἡμ. ist in ℵ B weggefallen) *in den Tagen nicht verleugnet, da* (αἷς B ist in AC weggefallen) *Antipas, mein Zeuge, mein* (Pronomen doppelt noch AC) *treuer* (so heisst 1 5 3 14 Jesus selbst), *bei euch getödtet wurde:* er scheint als erstes Opfer des verweigerten Kaisercultus gefallen zu sein (F. Görres, ZwTh 1878, 257—279). *Bileam* **14** *lehrte den Balak* (Dativ hebraisirend, לִמֵּד לְ vgl. Job 21 22), *Aergerniss* (s. Mt 5 29) *zu geben* (wörtl. „werfen") *vor* (hebraisirend) *den Kindern Israel,* sie zu Sünden wider Gott zu reizen, nämlich *Götzenopfer zu essen und zu huren:* weil Num 25 1 2 31 8 16, Philo, Vita Mos. I 48—55, Jos. Ant. IV 6 6—9 Bileam den König Balak lehrt, die Israeliten durch Verführung zum Dienst des Baal Peor und zu den damit verbundenen, unzüchtigen Gelagen von Gott abwendig zu machen. In der Nähe so vieler und grosser Opferstätten, wie zu Pergamus, musste Fleisch von geopferten Thieren stets auf dem Markt zu kaufen und bei Familienfesten zu essen sein. Daher wurden die I Kor 8 7—13 10 20—30 besprochenen Fälle zu etwas Alltäglichem, aber auch an den I Kor 5 1 9—11 6 12—20 besprochenen scheint es nicht gefehlt zu haben, wie überhaupt die Coordination von πορνεῦσαι mit φαγεῖν εἰδωλόθυτα = I Kor 8 4 8 von Gewicht ist, s. Einl. II 5 1. Demgemäss läuft unserem Verf., welchem 14 4 die christl. Vollendung in der Jungfräulichkeit besteht, das ganze heidnische Wesen auch 9 21 14 8 17 1 2 4 5 18 3 9 in die Spitze der πορνεία aus. Als ob er geschrieben hätte: „wie Israel solche in seiner Mitte hatte", fährt er **15** fort: *so hast auch du* solche, *welche gleicher Weise an der Lehre der Nikolaiten halten* (Vlt 37, Sp 258), um des „Lohnes Bileam's" willen, s. zu Jud 11. Also sind Bileamiten = Nikolaiten, wie denn auch Nikolaus (= Volksbesieger) und Bileam (abzuleiten nach Tr. Sanh. 105 von בָּלַע und עָם) verwandte Vorstellungen wachrufen; s. zu 6. Fleischliche Ausschweifung **16** wird I Kor 5 4 5 13 mit leiblichem Tode bestraft (Sp 258); im Uebrigen s. zu 5 (Dativ) und 12 (Schwert). **17** *Dem Ueberwinder will ich geben* (wie 7) *vom* (Gen. partitivus gut griechisch) *verborgenen Manna:* zur Erinnerung an die Speise des Volks in der Wüste steht Ex 16 32—34 Hbr 9 4 ein Topf mit Manna vor der Bundeslade. Mit dieser ging auch jener bei der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer zu Grunde und

fehlte daher im nachexilischen Tempel. In der Vorstellung des Judenthums war aber sowohl die Bundeslade (s. zu 11 19), als das Mannagefäss vor der Zerstörung durch Jeremias oder Josias geborgen worden. Beide sollten rabbinischer Theologie zufolge im messianischen Reich wieder aus dem Felsen, in welchen sie geflüchtet waren, zum Vorschein kommen (Sp 350). Von diesem Manna wird Gott die Sieger im Reiche der Herrlichkeit speisen; auch Joh 6 31 32 ist Manna Vorbild der himmlischen Speise, die der Messias spendet. Der *weisse Stein* entspricht der Farbe des Siegers 6 2. Nicht dass ein solcher beim Spiel Gewinn oder beim Gericht Lossprechung bedeutet, scheint in Betracht zu kommen, sondern irgend eine tessera honoris ist gemeint, vielleicht als Stein in einem Ring gedacht (Manchot 157), und die Hauptsache dabei ist die Aufschrift (Dstd): den *neuen Namen* nach Jes 62 2 65 15 *kennt Niemand, ausser der Empfänger,* wie 19 12. Ob es Gottes (3 12 14 1 22 4) oder des Siegers eigner Name ist? Eher letzterer (dW, Hgstb, Ebr, Dstd), vgl. I Kor 13 9—12 I Joh 3 2. Ueber *Thyatira* 18 s. zu Act 16 14. Die *Augen wie Feuerflammen* nach 1 14, hier mit Bezug auf 23, die *Füsse dem Golderz gleich* nach 1 15. Der *Glaube* 19 (AC stellen ihn vor *die Liebe*) ist nach 10 13 die praktisch bewährte Glaubenstreue, der *Dienst* Dienstleistungen gegenüber den Gläubigen, wie I Kor 16 15; vollends an 2 erinnert die *Geduld;* dass *deine letzten Werke mehr* sind *als die ersten* ist das Gegentheil von 4 5. Andererseits 20 *lässest du das* (nach AB „dein") *Weib Jesabel* gewähren, *welche sagt* (ἡ λέγουσα wie sonst ἡ λέγει: ähnliches häufig in Apk), *sie sei eine Prophetin,* d. h. wahrscheinlich Sibylle (Schr in „Theol. Abhandlungen" 1892, 37—58) *und lehrt* (gegen I Tim 2 12, die Verbindung mit τοὺς ἐμοὺς δούλους widerräth der Dativ 14) *und meine Knechte verführt:* die Prophetin die Propheten s. zu 1 1. Gewöhnlich findet man dagegen hier Bezeichnung der Christenheit überhaupt, welcher die Versuchung naht, *zu huren und Götzenopfer zu essen,* s. zu 6 14. Demnach scheint auf die Nikolaiten in Thyatira ein weissagendes Weib Einfluss geübt zu haben, für deren Namen derjenige der Sidonierin eintritt, welche als Ahab's Gemahlin den Baalsdienst in Israel aufrichtete, insofern Hurerei trieb I Reg 16 31 21 25 II Reg 9 22, die Propheten Gottes verfolgte I Reg 18 4 13. *Sie will* 21 *nicht Busse thun von* (μεταν. ἐκ ist der Apk eigenthümlich) *ihrer Hurerei* (16 11). Dafür 22 *werfe ich sie auf's Bett,* mache sie krank, *und die mit ihr Ehebruch treiben* (17 2 18 9) stosse ich *in grosse Bedrängniss, wenn sie nicht Busse thun von ihren,* der Hure (gegen αὐτῶν A) *Werken. Des Todes sterben* lassen 23 scheint Anspielung auf II Reg 10 7 (70 Söhne Ahab's getödtet) oder auf Lev 20 10 (מוֹת יוּמָת vom Ehebrecher); es könnte aber unter θάνατος auch wie 6 8 nach Jer 14 12 21 6 7 Ez 33 27 Pest verstanden sein. *Der Nieren und Herzen erforscht* nach Jer 11 20 17 10 Ps 7 10 62 13, ist durch Allwissenheit dazu befähigt, *einem Jeden nach seinen Werken* zu vergelten. 24 *Welche diese Lehre* der Nikolaiten *nicht haben,* erscheinen *als die da nicht erkannt haben die Tiefen des Satans, wie sie,* die Nikolaiten (Sp 262), *sagen.* Pls spricht I Kor 2 10 von den „Tiefen der Gottheit" (Rm 11 33), welche nur „der Geist erkennet". Dieses Ausdrucks bemächtigten sich wohl die Gesetzesgegner als πνευματικοί, und unser Verf. gibt ihnen das zurück (Tiefen des Satans haben sie vielmehr erkannt), ähnlich wie Jud 19 ihren ausschliesslichen Anspruch auf den Besitz des πνεῦμα; vgl. Hgf, Einl. 416 f, Blom, ThT 1878, 88. *Keine andere,* über die Enthaltung von

φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι 20 hinausgehende, *Last werfe ich auf euch,* also nicht etwa die ganze Masse jüd. Satzungen, s. zu Act 15 28; vgl. RITSCHL, Entstehung der altkatholischen Kirche [2] 134f. 25 *Nur was ihr habt,* das *haltet fest, bis ich komme,* wie 3 11. Das αὐτῷ 26 nimmt den Nom. absol. auf und gliedert ihn der Construction ein. Die *über die Heiden* verliehene *Macht* nach Ps 2 8; ebenso 27 *er wird sie* als Mitherrscher des Messias 20 4 *weiden* u. s. w. nach Ps 2 9 LXX, *wie auch ich* die Macht, Gleiches zu thun 12 5 19 15, *von meinem Vater empfangen habe. Morgenstern* 28 heisst 22 16 Jesus selbst nach Jes 14 12? Num 24 17? Im gleichen Glanze wie der Herr soll auch der Gläubige strahlen; s. zu I Joh 3 2. 3 1 Zu *der Gemeinde zu Sardes spricht, der die sieben Geister Gottes hat* als Träger derselben (1 4) *und die sieben Sterne* (1 16 2 1), sie habe *den Namen* (Ruf), *zu leben, und* sei *todt:* das Widerspiel von II Kor 6 9; vgl. Jak 2 17. 2 *Werde wach* (Eph 5 14) *und stärke* (Lc 22 32) *das Uebrige,* die übrigen Bestandtheile der Gemeinde, *welches sterben wollte,* am Verkommen war, nach Ez 34 4 16. *Denn ich habe deine Werke nicht völlig* (Joh 16 24 17 13 I Joh 1 4 II Joh 12) *gefunden vor meinem Gott,* d. h. nach der absoluten Norm gemessen. 3 *Gedenke nun* (2 5), *wie du* das Wort *empfangen und gehört hast:* vgl. I Th 1 5 6 2 13. „Ehedem hat die Gemeinde die Predigt vom Glauben und der Freiheit vom Gesetze so aufgefasst, dass dadurch kein Anlass zu einem sittenlosen Leben gegeben war“ (SP 266). *Wenn du nun,* trotzdem dass du es so sehr nöthig hättest (HGSTB), *nicht wachen wirst, so werde ich kommen wie ein Dieb,* 16 15 I Th 5 2 nach Mt 24 43 = Lc 12 39; das Uebrige mit Bezug auf Mt 24 42—51 = Lc 12 36—40. In dieser Gemeinde ist somit die urchristl. Hoffnung auf die Wiederkunft bereits erlahmt. Sie wandelt im Ganzen und Grossen den Weg der Nikolaiten; nur 4 *wenige Namen* (11 13) *haben ihre Kleider nicht befleckt, und* diese *werden mit mir wandeln in weissen Kleidern:* stehende Symbolik der Apk, s. zu 5 19 8. Das auch 13 8 17 8 20 12 15 21 27 vorkommende *Buch des Lebens* 5 stammt aus Ps 69 29 Ex 32 32 33 Dan 12 1; s. zu Hbr 11 39 und vgl. HARNACK zu Hermas, Vis. 1 2 (Patr. apost. III 13f), SCHR II 463, VLT 125f 140, SP 281f 414. Das Uebrige ist Anklang an Mt 10 32 = Mc 8 38 = Lc 12 8. 7 *Der Gemeinde zu Philadelphia sagt der Wahrhaftige* (vgl. 6 10 19 11), *welcher aufthut, dass Niemand schliessen, und schliesst, dass Niemand aufthun wird:* also den Jes 22 22 dem Eljakim übergebenen *Schlüssel* des Hauses *David's* trägt jetzt der Messias, der Sohn David's, welcher die Thür des Himmels mit unbeschränkter Verwaltungsvollmacht öffnet und schliesst Job 12 14; s. zu Mt 16 19. Die *Werke* 8 wie 1 2 2 19; *vor dir:* statt Dativs wie 2 14. Christus wird sich seines Schlüssels 7 zum Vortheile seiner Sache bedienen. Aber nicht die Gemeinde wird durch die *geöffnete Thür* eingehen, wie Act 14 27 die Heiden (HGSTB, BLK, SP 267f), sondern da vielmehr Juden zur Gemeinde übertreten sollen, bezeichnet die Thür, wie in den Grundstellen I Kor 16 9 II Kor 2 12 Kol 4 3 eine Gelegenheit, das Evglm auszubreiten (DW, EW, DSTD). *Denn du hast eine kleine Kraft,* bist an Zahl und Glücksgütern (2 9 πτωχεία) gering ausgestattet, *und hast* dennoch *meinen Namen nicht verleugnet,* wie 2 13. Der Gen. τῶν λεγόντων 9 hängt nicht etwa als Gen. partitivus von διδῶ = δίδωμι (*ich gebe* = lasse, mache) ab, sondern steht appositionell zu dem collectiven συναγωγῆς, wie 1 6. Sie *sind es nicht,* wie 2 9, *sondern lügen;* also eine heidenchristl. Gemeinde, welcher Uebertritte selbst aus der Zahl der

ihr bisher feindseligen Judenschaft in Aussicht gestellt werden, so dass die „kleine Kraft" 8 wachsen wird (Hgf, ZwTh 1890, 418f). *Sie werden anbeten zu deinen Füssen,* nach Jes 60 14, in der demüthigen Stellung der erst Zulass zu der Gemeinde Begehrenden auf dem τόπος τοῦ ἰδιώτου I Kor 14 16, also sachlich = Jes 45 14 διαβήσονται πρὸς σὲ καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, *und erkennen, dass ich dich geliebt habe,* nach Jes 43 4, vgl. Joh 17 23. *Das Wort meiner Geduld* 10, weil es zu der, auf den zukünftigen Jesus gerichteten, Geduld unter Bedrängnissen ermuntert (Sp 269). *Ich werde dich bewahren vor* (τηρεῖν mit ἐκ nur noch Joh 17 15) *der Stunde der Versuchung;* gemeint ist die 13 14—17 geschilderte Versuchung zur Anbetung des Thieres. 11 *Ich komme bald* (22 7), *Halte was du hast* (2 25), *damit* dir *Niemand deinen Kranz* (2 10) *nehme!* Der 12 *zur Säule* (Gal 2 9) *im Tempel* Gemachte *wird nimmer* wieder von da *herausgehen, und ich werde auf ihn,* den als Säule Vorgestellten, *schreiben den Namen des neuen Jerusalem:* das Urbild der Stadt Jerusalem wird sich 21 2 10 vom Himmel herabsenken, sobald das Böse vertilgt und die Erde erneuert ist; vgl. Gal 4 26 Hbr 11 10 16 12 22 13 14. Ueber *meinen Namen, den neuen* s. zu 19 12. Aehnliches 2 17 Jes 56 5 62 2. 14 *Zu der Gemeinde zu Laodicea spricht der Amen,* nach Jes 65 16 II Kor 1 20, was sofort erklärt wird mit *der treue und wahrhaftige Zeuge* (1 5 19 11, hier mit Bezug auf den Rath 18), *der Anfang der Schöpfung Gottes;* man streitet, ob omnium dei operum primum (Socinianer, Ew) oder principium creationis activum (orthodoxe und neuere Ausl., zuletzt Sp 43 271) gemeint sei. Unter Voraussetzung judenchristl. Herkunft liegt jene Auffassung ungleich näher; vgl. Gen 49 3 Dtn 21 17 πρωτότοκος = ἀρχὴ τέκνων, ähnlich Prv 8 22. Anders freilich, wenn paul. (Kol 1 15 18) und johann. (Joh 1 3) Paralellen maassgebend sein sollen; s. Einl. II 4 2. Zu *weder kalt noch warm* 15 vgl. Rm 12 11. 17 *Ich bin reich* (s. zu Mt 5 3) *und habe mich bereichert* (nach Hos 12 9 LXX) *und bedarf nichts* (I Kor 4 8). Zwar war die Stadt 61 von einem Erdbeben schwer heimgesucht worden, aber nach Tac. Ann. 14 27 lediglich durch eigene Mittel wieder aufgeblüht. Zum Uebrigen vgl. Rm 7 24 Jak 5 1—3. Der Rath 18, *von mir Gold zu kaufen* (Jes 55 1), wie es *geglüht aus* dem *Feuer* kommt (Sach 13 9), entstammt dem Mitleiden mit der Selbsttäuschung derjenigen, welchen ihr materieller Wohlstand die Augen verschliesst für ihre geistige Armuth und Herabgekommenheit. Sie sollen sich um wahre Güter bemühen, um ihrer Armuth abzuhelfen; auf die Nacktheit und Blindheit dagegen beziehen sich die *weissen Kleider* (s. zu 4 und vgl. 16 15) *und* die *Augensalbe, damit du sehen,* zur hellen Erkenntniss gelangen *mögest.* Zu 19 vgl. Prv 3 12 Ps Sal. 10 2 14 1 Hbr 12 6, zu 20 *ich stehe vor der Thür* Mt 24 33 Jak 5 9, *und klopfe an* Cnt 5 2. Wird in einem Hause geschwärmt und geschwelgt, so hört man den pochenden Warner nicht (Sp 273). Wahrscheinlicher noch liegt die stehende Ideenassociation der Gleichnisse von den Knechten und dem von oder zu der Hochzeit kommenden Herrn zu Grunde; s. zu Lc 12 36. *Wenn Jemand meine Stimme hören wird* (Joh 10 3), was voraussetzt, dass er diese Stimme kennt, *zu dem werde ich eingehen und mit ihm Mahlzeit halten, und er mit mir,* d. h. für ihn werde ich nicht zum Gericht kommen, sondern um innigste gegenseitige Gemeinschaft zu pflegen, Henoch 62 14. Bezüglich des Sitzens *auf meinem Throne* 21 s. zu Mt 19 28. Wie in der Parallele Lc 22 30, so sind auch hier die beiden Bilder combinirt vom Sitzen zu Tisch und Essen, vom Thronen und Herrschen 20 4 Mt 20 21. Zum Uebrigen vgl. 5 6 22 1.

Der Thron Gottes und das Schicksalsbuch. 4 1—5 11. Die Augen des Sehers sind schon seit 1 12 aufgethan, aber erst jetzt wird 1 auch *eine Thür aufgethan im Himmel*, d. h. erweitert sich seine Perspective nach dem Maasse und Vorbild Ez 1 1. Das Folgende bringt lauter sprachliche Unmöglichkeiten: missbräuchliche Attraction in λαλούσης und Abbruch aller Structur mit λέγων = לאמר. Zur *ersten Stimme* vgl. 1 10, zu *hernach* 1 19, zu *geschehen muss* 1 1 22 6. 2 *Alsbald war ich im Geist*, d. h. nur noch mit dem Körper auf Erden II Kor 12 2—4: insofern Steigerung von 1 10, vgl. die Entrückung Henoch 14 8 9 39 3 71 5. Nachdem so der Vorhang zum zweitenmal aufgezogen ist, wird der obere Schauplatz beschrieben, wo Alles, was sich demnächst auf Erden ereignen soll, gleichsam im himmlischen Vordasein sich darstellt, und zwar nach Jes 6 1 Ez 1 26 I Reg 22 19 Dan 7 9 Henoch 46 1. Aber die Theophanie lässt der Seher nur errathen, wie 20 11. Der Unnahbare kann nur gleichnissweise beschrieben werden. Die Sätze, in welchen dies 3 geschieht, bleiben in hebräischer Weise ohne Copula. Unter dem *Jaspis* scheint nach 21 11 der Diamant verstanden zu sein (Dstd), der *Sardion* (21 20) ist unser Karneol; *und ein Regenbogen* (10 1 Ez 1 28) *rings um den Thron glich von Ansehen einem Smaragd* (21 19). Die 4 (vgl. 11 16) geschauten (das εἶδον 1 ist aus ἰδού 2 zu entnehmen) Gestalten machen in dem sonst mit jüd. Farben gemalten Bild einen originellen Zug aus. Schon Dan 7 10 treten Beisitzer Gottes auf; das spätere Judenthum kannte eine förmliche himmlische Rathsversammlung; Presbyter, Senioren erscheinen Jes 24 23 als Vertreter des auserwählten Volkes vor Gott. Ebenso repräsentiren sie hier die neue Gemeinde. Auf die Zahl 24 gerieth der Verfasser entweder durch Verdoppelung der Zahl 12 (das δωδεκάφυλον des alten und des neuen Bundes? So Hgstb. Patriarchen und Apostel? So Bruston 22, Ws, bTh § 133a. Judenchristenthum und Heidenchristenthum? So Blk, Wzs [2]617), oder im Hinblick auf die 24 Priesterklassen (s. zu Lc 1 5), welche, wie Tempel und Bundeslade, im Himmel ihr Urbild haben müssen (Hgf, Einl. 424f, Erbes 49), den himmlischen Gottesdienst zu besorgen; ihre Vorsteher hiessen „Fürsten" und „Häupter", aber auch „Aelteste" (Sp 275). Vertreter des Laienelementes (Wieseler 125) sind sie schon darum nicht, weil 1 6 5 10 im neuen Bundesvolk lauter Priester zu finden sind. Wohl aber stellen sie dieses Bundesvolk selbst dar. Die *Blitze und Stimmen und Donner* 5, wie 8 5 11 19 16 18 nach Ex 19 16, die *sieben Feuerfackeln* nach Ex 25 37 Sach 4 2; sie *brennen vor dem Thron* (ähnlich Ez 1 13 und Apk Baruch 21 6 flammae et ignis quae stant in circuitu throni) und bedeuten *die sieben Geister Gottes* wie 5 6. *Und vor dem Throne* war es 6 *wie ein gläsernes Meer, gleich Krystall:* wie 15 2 ist an den Aether zu denken. Auch Ex 24 10 schauen Moses, Aaron und die Aeltesten Gott, und unter seinen Füssen ist es wie Arbeit von durchsichtigem Krystall; Ez 1 22 Henoch 14 9 10 schimmert der Himmel wie Krystall. *Und in der Mitte* von jeder der vier Seiten *des Thrones und* demgemäss *rings um den Thron* (Dstd) standen *vier* ζῶα = חיות nach Ez 1 5 18. Dass an die at. Cherube zu denken ist, erhellt daraus, dass sie die Gestalt der ansehnlichsten und stärksten Lebewesen, des Menschen, des Löwen, des Stiers, des Adlers, tragen, welche vier Formen übrigens Ez 1 10 jeder einzelne Cherub in sich vereinigt. Sie vertreten die Offenbarung in der Natur im Unterschiede von den Feuerfackeln des, die Menschenwelt durchwaltenden, Geistes 5. Henoch 40 2 8—10 erscheinen statt der 4 Gestalten 7 4 Gesichter,

welche den Engeln Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel angehören. *Je sechs Flügel* haben sie 8, wie Jes 6 2 die Seraphe, deren Preisgesang Jes 6 3 sie auch sofort anstimmen. Schon Henoch 61 10 71 6 erscheinen Cherube und Seraphe nebeneinander. *Rings um* den Leib *und inwendig,* unter den Flügeln, *sind sie* nach Ez 10 12 *voll Augen,* wachsam die göttliche Majestät der Schöpfung allseitig betrachtend und abspiegelnd, *und Tag und Nacht haben sie keine Ruhe,* wie Henoch 39 13 71 7 (daher dort der Engelname ἐγρήγορες, Sp 151 279), *indem sie* vielmehr das Trisagion singen; im Uebrigen s. zu 1 4 8. 9 *Und so oft* (Futur. hat hier nach Art des hebr. Imperfects frequentative Bedeutung) *die Thiere* lobsingen *dem auf dem Thron Sitzenden* (21 5), *welcher lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit* (10 6 15 7 Dtn 32 40), 10 *fallen* als Vertreter der auserwählten Menschheit (die Thiere vertreten nur die göttliche Schöpferkraft überhaupt) *die vierundzwanzig Aeltesten nieder und sagen:* 11 *Würdig bist du, o Herr, unser Gott, zu nehmen* (ähnlich 5 12) *die Ehre und den Preis und die Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen* (5 13 10 6), *und auf Grund deines Willens waren sie,* die nicht existirenden, *da und wurden geschaffen.* 5 1 *Auf der Rechten dessen, der auf dem Throne sass* (vgl. 7) liegt *ein Buch, inwendig und von hinten* (a tergo) *beschrieben:* eine Rolle pflegte nur auf der inneren Seite beschrieben zu sein. Hier aber schwebt das Vorbild Ez 2 9 10 vor. Wie das Buch *mit sieben Siegeln versiegelt* sein soll, ist schwer zu sagen. Jedenfalls muss man, um es zu lesen, die 7 Siegel erbrechen Jes 29 11. Demnach wäre das Ganze entweder in der Weise mehrfach umschnürt und versiegelt, dass es mit dem Bruch je eines Verschlusses Stück für Stück aufgerollt werden kann (dW), oder aber es besteht aus 7 Membranen, deren jede besonders versiegelt ist (Sp 281). Dann ist es freilich keine „Rolle" Ez 2 9 mehr, dafür aber um so leichter auf beiden Seiten benutzbar (H. Htzm, Einl. [3] 18 26). Das so verschlossene Buch enthält die zukünftigen Schicksale der Welt und des Reiches Gottes. Nur wenn jenes geöffnet werden kann, können diese geweissagt werden. 2 Der *Engel rief mit lauter Stimme:* κηρύσσειν ἐν hebraisirend. Aus 3 ist zu entnehmen, dass kein Mensch in so inniger Gemeinschaft mit Gott steht, um dessen Geheimnisse der Welt offenbaren zu können. Das Weinen 4 gilt dem Umstande, dass der Inhalt nicht zu erfahren war. Aber 5 *der Löwe aus dem Stamme Juda,* der dem „Löwen" Gen 49 9 Entstammte, *die Wurzel David's,* wie 22 16 Messiasbezeichnung aus Jes 11 1 10, *hat überwunden,* gesiegt durch Tod und Auferstehung, und zwar mit dem Erfolge, *das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen.* Gerade im Centrum des ganzen Kreises 6, wie 7 17 (s. zu 4 6), erscheint *ein Lamm* (ἀρνίον = Lämmlein, sonst im NT ἀμνός, stehende Bezeichnung des gekreuzigten Messias in Apk, s. zu Joh 1 29), *wie geschlachtet,* d. h. durch die Schnittwunde am Hals als Opferthier gekennzeichnet. Sinnbild der königlichen Macht sind die *sieben Hörner,* vgl. die 2 Hörner Dan 8 3; Sinnbild der Allwissenheit dagegen die *sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind* (s. zu 1 4 3 1 4 5), *ausgesandt auf die ganze Erde,* um sie zu übersehen und zu beherrschen Sach 4 10. Zu 8 vgl. 4 10, wo die Aeltesten, 19 4, wo sie und die Thiere zusammen niederfallen. *Jeder hatte eine Harfe* (eigentlich Zither, wie 14 2 15 2) *und goldene Schalen voll Weihrauch* (Ez 8 11), *welche* (αἵ Attraction) sinnbildlich *die* zum Himmel steigenden *Gebete der Heiligen,* der durch den Versöhnungstod Gott zu eigen Gewordenen (Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT 1887, 89) *sind,* bedeuten

nach Ps 141 2: während aber die Aeltesten mit dem Weihrauch zugleich ihre eigenen Gebete darbringen, räuchert 8 3 ein Engel für die Heiligen und ist solches Thun an den Altar gebunden. Ihr *neues Lied* 9 (wie 14 3 nach Jes 42 10 Ps 33 3 40 4 96 1 144 9, aber zum Lobe des Schöpfers tritt hier der Preis des Erlösers) lautet: *Würdig bist du zu nehmen* (wie 4 11) *das Buch und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet und hast* damit *für Gott erkauft* (paulinisch, s. Einl. II 4 2; vgl. Act 20 28 II Pt 2 1) *durch dein Blut* (vgl. hierzu und zu 6—10 überhaupt I Pt 1 18 19) Menschen *aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen* (7 9 Dan 3 4 5 19) 10 *und hast sie für unsern Gott zu einem Königthum und zu Priestern gemacht* (s. zu 1 6), *und sie werden herrschen* (nach ℵ, dagegen Präsens nach A; aber erst 20 4 beginnt die Herrschaft) *auf der Erde.* Die *zehntausendmal Zehntausende und tausendmal Tausende* 11 wie 9 16, nach Dan 7 10 Henoch 14 22 40 1; über die Quadratzahl s. zu Mt 18 22. Zum engelischen Lobgesang 12 vgl. 4 9 11, wo jedoch nur 3 doxologische Prädicate gegenüber der Vierzahl 13, der Siebenzahl hier. Zu 13 vgl. Phl 2 10; in ℵ fehlt καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς und steht vor ἤκουσα ein καί. *Dem, welcher auf dem Throne sitzt, und dem Lamm,* wie 7 10. Von 9 ab hatte sich mit jedem Gebete der Kreis der Lobpreisenden vermehrt. Am Schlusse haben 14 wieder die Himmlischen, wie am Anfang 8 allein das Wort. Ueber *Amen* s. zu I Kor 14 16, zum Uebrigen vgl. 19 4.

Die Siegelgruppe. 6 1—8 1. Nachdem das Schicksalsbuch eröffnet ist, wird nicht etwa aus demselben vorgelesen, sondern sein Inhalt geht unmittelbar in That über, d. h. er rückt als präexistente Schöpfung Gottes (s. zu 4 1) in das Gesichtsfeld des Sehers. Gerade wie auch in der darauf folgenden Posaunengruppe ziehen die von Stufe zu Stufe sich steigernden Endschicksale der Welt in symbolischen Bildern vorüber. Es sind Heimsuchungen Gottes, furchtbare und weithin fühlbare Unglücksfälle, welche meist mit at. Farben geschildert werden. Dabei geht die Reihenfolge ohne Unterbrechung von der 1. bis zur 4. Nummer fort, während die 5. und 6. Nummer breitere Ausführung finden und z. Th. spezielle Vorkommnisse in Welt und Gemeinde betreffen. Im Uebrigen wechseln wie IV Esr 5 1—13 Apk Bar 25—27 70 und Mc 13 5—27 = Mt 24 4—31 Wirrsale in der menschlichen Gesellschaft mit Naturwundern, bis am letzten Schlusse das ganze Weltall aus den Fugen geht.

Eines von den vier Thieren spricht 6 1, *wie* (*mit*, falls nämlich φωνῇ zu schreiben wäre wie 10 5 12) *Donnerstimme: Komm!* Damit wird nicht dem Ross 2 gerufen, sondern wie 17 1 21 9 dem Seher, vgl. Joh 1 39. *Ein weisses Ross* 2 bedeutet Sieg; der röm. Triumphator hat weisse Rosse, Virg. Aen. III 537f. Sibyll. III 176. Da in derselben Vision der Messias nicht eine doppelte Rolle spielen, als Lamm das Siegel brechen und darauf als Reiter aus dem geöffneten Buche hervorgehen kann, ist trotz der Parallele des weissen Rosses 19 11 dieser Reiter nicht der Messias (so noch Dstd) oder der Triumph seiner Sache (so noch Hgf, ZwTh 1890, 425). Auch lässt das (übrigens ganz frei nachgebildete) Original Sach 1 8—11 6 1—8 (Reiter die auf verschiedenfarbigen Rossen die Erde durchziehen) keinen Zweifel an der wesentlichen Gleichartigkeit unserer 4 Rosse zu. In ihrer Gesammtheit stellen sie wohl die ἀρχὴ ὠδίνων Mt 24 8 = Mc 13 8 dar (dW), während eine speziellere historische Ausl. hier die allegorische Darstellung der Regierungsepochen der 4 ersten röm. Kaiser (wegen der Beziehung des 5. Siegels auf die Zeit Nero's), also in unserem 1. Reiter ein Sinnbild der röm. Weltmacht (Sp 290), etwa seit Pompejus und Caesar (Haweis 174f) oder in der augusteischen Epoche findet (versuchsweise noch Wzs [2]494). Aber der *Bogen*

weist eher auf den Partherkönig Vologaeses, welcher 61 Syrien bedrohte, 62 die röm. Armee zur Capitulation zwang (Vlt 55. Schmidt 11. Erbes 39): im folgenden Jahr wurde Friede geschlossen (Mommsen 387 f). Als orientalischen Bogenschützen fasst den 1. Reiter die Kunst von dem Holzschnitt in der 1. Gesammtausgabe der Luther-Bibel 1534 und Virgil Solis 1560 an bis auf Cornelius, vgl. v. Oechelhäuser, Dürer's apokalyptische Reiter, 1885. Da 4 das *grosse Schwert* im Gegensatz zum Bogen die Waffe der Römer ist, so scheinen die ersten Siegel auf die beiden Mächte hinzuweisen, welche sich damals um die Weltherrschaft stritten (Mommsen 339), falls nicht überhaupt die „Kriege und Gerüchte von Kriegen“ Mc 13 7 = Mt 24 6, das „Volk wider Volk“ und „Reich wider Reich“ Mc 13 8 = Mt 24 7 als Parallelen dienen; ebenso IV Esr 6 24 13 31 Sib. II 156 Apk Bar 70 3. Dann wäre der 2. Reiter „Personification des Blutvergiessens“ (Dstd), wie der 1. den Krieg von Seiten des Sieges darstellen würde (dW). *Wage,* eigentlich Wagebalken, 5 ist nach der Sinnbildsprache Ez 4 16 5 1 zu verstehen. Das ἤκουσα ὡς φωνήν 6 = audivi ut vocem ist durch Auslassung des ὡς (B) geglättet worden. *Ein Maass Weizen* (tägliches Speisemaass für den Einzelnen bei Athenaeus 3 20) *um einen Denar* (s. zu Mc 6 37) *und drei Maass Gerste um einen* (A hat hier ein zurückweisendes τοῦ) *Denar:* also enormes Steigen der Getreidepreise, da man sonst für 12 Maass Weizen, d. h. einen Modius, diesen Preis, für einen Modius Gerste nur die Hälfte eines Denars zahlte, vgl. Cicero, Verr. 3 81. *Und das Öl und den Wein sollst du nicht beschädigen:* beruht wohl auf Erinnerung an einen speziellen Fall, da vorhanden war, was zum Gut leben, dagegen fehlte, was zum Leben selbst gehört; man kann etwa an das Mangeljahr 62 denken (Erbes 40). Uebrigens bleibt der schwarze Reiter Personification der Theuerung überhaupt, der λιμοί Mc 13 8 = Mt 24 7. *Die Stimme des vierten Thieres* haben 7 ℵA vg statt „das vierte Thier“. Sie bringt 8 *ein fahles* (grünlichbleiches: Leichenfarbe, Hom. Il. VII 479) *Pferd, und der Name dessen, der darauf sass,* war *Tod* (nach ℵC ohne Artikel), *und die Unterwelt,* welcher er ihre Bewohner schafft, *folgte ihm nach:* Tod und Unterwelt (Prv 5 5) personificiren auch 1 18 20 13 14 die Mächte, welche den Menschen das Leben nehmen und sie dann im Todeszustand festhalten. Diese *tödten mit Schwert* wie 4 *und mit Hunger* wie 6 *und mit Tod* (gemeint ist die Pest, דֶּבֶר in LXX = θάνατος, also die λοιμοί Lc 21 11) *und durch die Thiere der Erde* nach Muster von Jer 15 2 3 24 10 29 17 18 42 17 44 13 Ez 5 12 17 14 21 33 27, in welchen Stellen bald alle 4 Uebel, bald ihrer wenigstens 3 zusammengestellt sind. Auch bei Jos. Ant. XV 9 1 stellen Krieg, Hunger und Pest die gewöhnliche Reihenfolge der Landplagen Palästinas dar. Misswachs hatte seit 44 (s. zu Act 11 28), Theuerung unter Nero und ein grosses Sterben im ganzen Reich 65 statt, vgl. Tacitus, Ann. 16 13. Suetonius, Nero 39 45. Die 9 erscheinenden *Seelen der um des Wortes Gottes und des Zeugnisses,* nämlich Jesu in dem zu 1 9 entwickelten Sinne, *welches sie* (im Unterschied von at. Märtyrern) von ihm empfangen *hatten* (wie 12 17), *willen Geschlachteten* (wie 20 4) erinnern an die Tödtung der Jünger Mc 13 9 = Mt 24 9. Das Blut der geschlachteten Opfer fliesst Lev 4 7 unten am Brandopferaltar ab; vgl. Mt 23 35. Das Martyrium tritt also unter den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers, vgl. Phl 2 17 II Tim 4 6. Aehnlich wie 10 auch Henoch 9 1—3 10 11 22 5—8 47 1 (Vlt 113), besonders aber IV Esr 4 35, nur dass hier nicht Märtyrer unter

dem Altar, sondern animae justorum in promptuariis suis (animarum, IV Esr 4 41; diese Seelen sind nach Tr. Sabbat 152 unter dem Thron der Herrlichkeit aufbewahrt; vgl. Weber, Altsyn. Theologie 224) nach der Zeit ihrer Belohnung fragen; vgl. auch Lc 18 7 (aber ἐκδικεῖν mit ἀπό, während I Sam 24 13, wie hier, mit ἐκ) Ps 79 5 10 (ἡ ἐκδίκησις τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου). Das *weisse Kleid* 11 (vgl. 3 5) ist nach 7 9 Angeld künftiger Seligkeit (Sp 300). Sie sollen *noch eine kleine Zeit ruhen,* d. h. nach 4 8 zu schreien aufhören (anders 14 13), *bis auch ihre Mitknechte,* die mit ihnen denselben δεσπότης 10 gemein haben, *und ihre Brüder* (1 9), *die* noch *getödtet werden sollten, gleich ihnen selbst,* den Lauf (Act 20 24 II Tim 4 7) *vollenden,* vielleicht besser (Mt 23 32) die Zahl der zum Martyrium Bestimmten voll machen (Sp 301) *würden:* so nach der LA πληρώσωσιν ℵ, während πληρωθῶσιν AC (vgl. Ws, Die Joh-Apk 1891, 106 174) im Sinne der Parallele IV Esr 4 36 quando impletus fuerit numerus similium vobis gemeint wäre; s. zu Lc 18 3 8. Auf ähnliche Weise wird der Aufschub des Gerichtsvollzuges auch sonst in der Apokalyptik erklärt, Hen 47 2 Apk Bar 30 2. Wahrscheinlichkeit hat immerhin die Beziehung auf die, nach dem Brande der Stadt Rom 64 hingeschlachteten, Christen, vgl. 11 7 13 7 (Hsr III [2] 412 496. Haweis 177). Beim *grossen Erdbeben* 12 (wie 8 5 11 13 16 18) ist weniger an einzelne, locale Fälle dieser Art, wie 61 in Laodicea oder 63 in Pompeji (Mt 24 7 σεισμοὶ κατὰ τόπους), zu denken, als an die Einleitung zur letzten Weltkatastrophe überhaupt. Auch sonst wird nur apokalyptisches Gemeingut zur Ausfüllung dieser 6. Nummer verwendet (Sp 302); s. zu Mc 13 24 = Mt 24 29. Zum Werden der *Sonne wie ein härener Sack,* d. h. Trauergewand Mt 11 21, vgl. Jes 50 3, zum Uebrigen Jo 2 10 31, bzw. 3 4, Ez 32 7 8, zu 13 *die Sterne des Himmels fielen auf die Erde* Mc 13 25 = Mt 24 29, zum Bilde vom *Feigenbaum,* der *von starkem Winde bewegt seine Früchte abwirft,* Jes 34 4, woraus auch die Farben entliehen sind für 14, wie 16 20. 15 *Und die Könige der Erde* (Jes 24 21) *und die Gewaltigen* (μεγιστᾶνες aus LXX, nach Mommsen 343 f hier und 18 23 parthische Grosse) *und die Obersten* (das wäre dann die röm. Parallele dazu; über das auch 19 18 stehende Wort χιλίαρχος s. zu Joh 18 12 und über die Zusammenstellung mit μεγιστᾶνες zu Mc 6 21) *und die Reichen und die Starken und alle Knechte und Freien verbargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge,* nach Jes 2 10 19 21, welche sie 16 in Todessehnsucht, wie 9 6, anrufen: *Fallet über uns und decket uns* (nach Hos 10 8 Lc 23 30) *vor dem Angesicht dessen, der auf dem Throne sitzt* (4 2 9 5 1 13). *Der grosse Tag* 17, der Gerichtstag des prophetischen Zukunftsbildes Jes 63 4 Jo 1 15 2 2 31, bzw. 3 4, Zph 2 3, *ihres* (Gottes und des Lammes: nach ℵC, aber A hat αὐτοῦ) *Zornes ist gekommen;* das Uebrige wie Na 1 6 Mal 3 2. Zweifelsohne ist man mit ἦλθεν ἡ ἡμέρα 6 17 am letzten Ende bereits angekommen, das aber gleichwohl erst am Schlusse des Buches wirklich statt hat, während hier, da eben, von Ahnungsschauern durchbebt, Alles des Abschlusses harrt, anstatt der Eröffnung des 7. Siegels vielmehr ein, die bange Erwartung in der Schwebe haltendes, Zwischengesicht oder vielmehr Doppelgesicht (7 1—8 und 9—17) eintritt, an dessen Schluss dann 8 1 freilich das 7. Siegel gelöst wird, aber nur um eine neue Siebenreihe zur Einführung zu bringen. Zu *den vier Enden* (eigentlich wie 20 8 „Ecken") *der Erde* 7 1 vgl. Mc 13 27 = Mt 24 31 und zu den 4 Engeln auf den Ecken der Stadt Apk Bar 6 4, überhaupt 6 4—6 dieser mit 7 1—7 unserer Apk (Vlt 117 f). Hier sind es Ele-

mentargeister, *welche die vier Winde der Erde* (Jer 49 36 Sach 6 5 Dan 7 2 Henoch 34 1—36 1 76 1—77 3) fest *hielten* (Winde unter der Leitung von Engeln Henoch 60 12 69 22), *damit kein Wind wehe über die Erde,* den Gewächsen Verderben bringend, wie 8 7 9 4. Ein fünfter *Engel* 2, *aufsteigend,* wie es dem Heilverkündiger gebührt (Jes 41 2), *vom Aufgang der Sonne her, hatte,* entsprechend seinem Auftrage 3, *das Siegel des lebendigen Gottes* (Gen. auctoris) bereit, um es irgendwo aufzudrücken, *und er rief den vier Engeln zu, welchen gegeben war, die Erde und das Meer,* falls sie nämlich losgelassen worden wären, *zu beschädigen* (ἀδικεῖν wie 6 6 9 4), sie sollten damit einhalten, 3 *bis wir die Knechte unseres Gottes* (hier jedenfalls im weiteren Sinne, s. zu 2 20) *auf ihren Stirnen versiegelt,* durch Aufdrückung eines Zeichens als Eigenthum Gottes beglaubigt (s. zu Joh 3 33) *haben werden.*

Da σφραγίζεσθαι an die Terminologie der Mysterien erinnert (Heinrici, Das 2. Sendschreiben des Pls an die Korinthier 120f) und damit die häufige Bezeichnung der Taufe durch den Ausdruck σφραγίς zusammenhängt (Harnack zu II Clem. Cor. 7 6 = Patr. apost. op. I 1 [2]121), besteht eine gewisse Versuchung, auch hier an die Taufe zu denken (Krenkel 98). Aber unsere Versiegelung hat ihr Gegenstück in 13 16 14 9 20 4, wo den Anbetern des Thiers ein χάραγμα auf der Stirn oder auf der rechten Hand eingegraben wird. Vgl. auch Ps Salom. 15 10 τὸ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. Aehnlich wurden im Alterthum Sklaven und Soldaten stigmatisirt, zum Zeichen, dass dieselben im Dienste und desshalb auch unter dem Schutze ihrer Herren stehen. Demgemäss scheint auch hier Vorsorge getroffen werden zu sollen, dass die Gläubigen von den furchtbaren Plagen der Endzeit nicht betroffen, vom Verderben verschont werden sollen. Der Seher würde dann erwarten, dass die letzte Drangsal an den Christen vorübergehen werde, ähnlich wie Ex 12 13 23 der Würgengel vor den Thüren der Israeliten in Aegypten oder Ez 9 4 6 vor den Bussfertigen in Jerusalem vorübergeht (herkömmliche Ausl.). Unerledigt bleiben freilich Fragen wie, warum diese Versiegelung nicht vor das 6. Siegel, welches doch schon bis an das letzte Ende heranführt, verlegt worden sei (vgl. Sp 80f), und wo in Apk die 1—3 noch zurückgehaltenen Winde endlich losbrechen (Dstd 284).

Die Zahl ein hundert vier und vierzig tausend (4 = 14 1 3) hat schematische Bedeutung als Product aus der Wurzel 12, also der Gott wohlgefällige Kern des δωδεκάφυλον, vgl. Ez 47 13. Die Zählung der Stämme 5—8 ist desshalb incorrect, weil 1) nicht Ephraim und Manasse, sondern Manasse und Joseph, in welchem doch Manasse schon enthalten ist, als zwei coordinirte Stämme erscheinen, 2) um die Zahl 13, welche bei Doppelzählung Joseph's herauskommen müsste, zu vermeiden, nicht etwa wie Num 1 der ohne Grundbesitz gebliebene Stamm Levi oder wie Dtn 33 Simeon, sondern vielmehr Dan ausgelassen wird, welcher doch selbst in der Zählung I Chr 4—7 zwar nicht genannt, aber 7 12 wenigstens angedeutet ist. Die moderne Ausrede, der Stamm Dan sei zur Zeit von Apk ausgestorben gewesen, würde sich auch für andere Stämme, falls sie zufällig die fehlende Nummer darstellten, eingestellt haben, steht daher zurück hinter dem Hinweise des Alterthums auf den Ursprung des Antichrists aus dem Stamme Dan (so schon Irenäus V 30 2 und Hippolytus, De Antichristo 5 6, neuerdings wieder Erbes 77—79). Im Gegensatze zu 4—8 steht 9 *eine grosse Schaar, welche Niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Zungen* (Uebereinstimmung mit 5 9), *die vor dem Thron* (15) *und vor dem Lamm* (22 3), also bereits in ewiger Gemeinschaft mit ihm *standen, angethan mit weissen Kleidern* (6 11), *und* als Ausdruck der Festfreude (II Mak 10 7) *Palmen in ihren Händen.*

Da dieselben Personen nicht wohl gezählt und unzählbar zugleich sein können, ist die Identification des ὄχλος mit den 144 000 ausgeschlossen; und da Unzählbares nicht in Gezähltes eingerechnet werden kann, lässt sich insonderheit auch nicht sagen, die Gläubigen aus den Heiden würden in den Rahmen des at. δωδεκάφυλον eingeschoben, derselbe gleichsam mit ihnen zum Ersatz für das ungläubige Judenthum ausgefüllt. Wohl aber bildet die bekehrte Auswahl des Volkes Israel die eigentliche Bürgerschaft im Messiasreich, während die Heiden als die Erweiterung der Gemeinde erscheinen, daher im Gegensatz zu jenem kanonischen Kern nicht gezählt werden; s. Einl. II 4 3 und zu 11 2.

Die **10** uns zu Theil gewordene *Errettung* gebührt *unserem Gott* (nach dem Grundtext Ps 3 9) *und dem Lamme,* wie 5 13 12 10 19 1. Zu **11** vgl. 5 11 11 16, das *Amen* **12** bildet den Abschluss für den Lobgesang der Menschen 10. *Der Segen und die Ehre und die Weisheit und der Dank und der Preis und die Kraft und die Stärke* (siebenfacher Ausdruck) sei *unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit* (4 9 5 12). Auf die, die Aufmerksamkeit spannende, Frage (vgl. Jer 1 11 Sach 4 25) **13** nach denen *in den weissen Gewändern* 9 (ähnliche Fragen oft in Hermas, aber auch IV Esr 2 44 qui sunt hi, domine?) antwortet der Seher **14** *Mein Herr, du weisst es* Joh 21 15; vgl. zur dialogischen Form Sach 4 1—6. Sie *kommen aus der grossen Trübsal* der letzten Bedrängnisse Mc 13 19 = Mt 24 21, die sie also schon überstanden haben, während die 144 000 vor Beginn der Schreckenszeit versiegelt und davor bewahrt worden sind. Anstatt der Versiegelung heisst es vielmehr hier: *und sie haben ihre Kleider gewaschen* (s. zu 1 5) *und sie gebleicht* (wie 22 14) *in dem Blute des Lammes,* weil das Opferblut dem Sünder diejenige Weihe verleiht, vermöge welcher er Gott nahen und der Versöhnung theilhaftig werden kann; vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [4] 365 f.

Trotz der formellen Abweichung vom at. Opferritual, wo das Blut auf den Altar gehört und schon Gereinigte damit besprengt werden, braucht man also nicht seine Zuflucht zu den Kriobolien und Taurobolien des Heidenthums zu nehmen (gegen Havet 333 f und Manchot 43 f). Vgl. vielmehr I Joh 1 7 Hbr 9 14. Ueberdies gehört sowohl die Vorstellung des befleckten Kleides (Jes 64 5 Sach 3 4), als die Symbolik des Waschens der Kleider (Ex 19 10 14) dem AT an, und erinnert speziell das λευκαίνειν an Jes 1 18. Wie also hier für die Beurtheilung des Heilswerthes des Todes des Messias die paul. Kategorie des Opfers adoptirt ist (Ritschl II [3] 162 f), so liegt speziell I Kor 6 11 ἀπελούσασθε zu Grunde, wie anderswo (s. zu 5 9) I Kor 6 20.

Sie **15** *dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel* (11 19 22 3) *und der auf dem Throne sitzt, wird über ihnen zelten,* wie 21 3 nach Lev 26 11; s. zu Joh 1 14. Urbild ist auch hier der Tempel mit der Schechina. Die Beschreibung **16** nach Jes 49 10 Ps 121 6. *Das Lamm* **17**, *welches in der Mitte* (ἀνὰ μέσον = ἐν μέσῳ 5 6, wie Jos 19 1 LXX = בְּתוֹךְ, während es sonst „zwischen“ bedeutet, JSir 27 2 I Kor 6 5) *des Thrones* ist, *wird sie weiden* nach Ps 23 1 *und leiten zu Wasserquellen des Lebens* nach Ps 23 2 3 Jes 49 10, *und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen,* wie 21 4 nach Jes 25 8. Das ὅταν **8 1** steht missbräuchlich für ὅτε. Im Gegensatz zu den seit 5 9 bis 7 12 fortgesetzten Lobgesängen *entstand* eine, durch die athemlose Erwartung der Dinge, die kommen sollten, verursachte, *Stille im Himmel, etwa eine halbe Stunde* lang, während unterdessen 7 Engel die Posaunenrufe vorbereiteten.

Die Posaunengruppe. 8 2—9 21. **2** *Und ich sah die sieben Engel, welche vor Gott stehen:* sie bilden höchstens eine „Parallelvorstellung“ (Sp 88)

zu den 7 Geistern 1 4 4 5 5 6, sind aber concretere Gestalten, die Tob 12 15 erwähnten Engelfürsten (s. zu Lc 1 19), für welche die Scenerie des vorigen Gesichts keinen Raum lässt (Ws). Die *sieben Posaunen* sollen neue Gerichte, ähnlich den ägyptischen Plagen, über die Menschen bringen; vgl. die Posaune I Th 4 16, die „letzte Posaune" I Kor 15 52 und IV Esr zwar nicht 5 4 (Kabisch, Das 4. Buch Esra 36 f), wohl aber 6 23 (Kabisch 55 f). 3 *Und ein anderer Engel* (7 2) *kam,* während sich die 7 zur Bestrafung der gottlosen Welt rüsteten, *und stellte sich auf den* (vgl. 12 18) *Altar,* um zuvor im Namen der Gerechten ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen. Der Altar müsste streng genommen schon um des Artikels willen derselbe wie 6 9 sein; erst 11 19 thut sich das himmlische Heiligthum (vgl. auch 14 15 17 15 5 16 17) selbst auf, wo der Rauchaltar zu suchen wäre. Gleichwohl scheint ein solcher auch schon hier (und 5 8) vorausgesetzt; denn der Engel ist versehen *mit einem goldenen Rauchfass:* λιβανωτός ist nämlich nicht, wie sonst = Weihrauch, sondern = πυρεῖον Ex 27 3 38 3 (hier freilich kupfern, dagegen I Reg 7 50 golden), welches auch Lev 10 1 16 12 13 Num 17 11, bzw. 16 46, mit Rauchwerk gefüllt wird; also eine Räucherpfanne, um die zum Räuchern nöthigen Kohlen auf den Altar zu bringen. Das *Rauchwerk* soll der Engel *den Gebeten aller Heiligen* bei*geben* (s. zu 5 8) *auf den goldenen Altar* (so heisst Num 4 11 der Rauchaltar) *vor dem Throne* (= vor Gott 9 13). Letzterer wird demnach von dem „Altar" unterschieden (Ebr, Ew, Sp 321—323), so dass man geradezu an den Tempel in Jerusalem denken und unter dem Thron die Bundeslade verstehen könnte (Ws). Der Seher würde dann seinen Standpunkt wieder auf der Erde haben, womit stimmt, dass 4 *der Rauch des* im Feuer aufgehenden *Rauchwerkes* mit *den Gebeten der Heiligen,* die er sinnbildlich emporträgt (Dativus commodi wie 3), *aufstieg.* Geradezu fürbittende Engel erscheinen Henoch 9 3—11 15 2 40 7 47 2 104 1. Aber nur für den Himmel hat das Thun des Engels die angegebene Bedeutung eines Gebetsopfers. Die der Erde geltende Kehrseite folgt 5, wo *der* gleiche *Engel das Rauchfass,* welches er schon 3 in der Hand hatte, *nahm und mit dem Feuer des Altars füllte,* welches soeben das Rauchwerk verzehrt hatte, jetzt aber als Zornfeuer wirken soll, *und* das Fass (gewöhnl. Ausl.) oder besser dessen Inhalt *auf die Erde warf,* wie in der Originalstelle Ez 10 2. Die *Donner und Stimmen und Blitze und Erdbeben* unterbrechen erstmalig die Stille 1; vgl. 4 5 11 19. Das dadurch angekündigte Gericht erscheint somit als Folge der erhörten Gebete der Heiligen 6 10. Bei der ersten Posaune 7 *entstand Hagel* (Jes 28 2) *und Feuer* (Ex 9 24), *mit Blut gemischt.* Dass auch *alles grüne Gras verbrannte,* scheint wegen 9 4 gleichfalls als auf den dritten Theil beschränkt zu denken. Aehnliche Prodigien verzeichnen die röm. Geschichtsschreiber für die sechziger Jahre, vgl. Hsr III 492 f. *Der grosse Berg* 8, *im Feuer brennend* und *in das Meer geworfen,* erinnert an Jer 51 25 und an die brennenden Berge Henoch 18 13 21 3 108 4, aber auch an die Insel Thera (Santorin) mit ihren Eruptionen (Haweis 179). *Das Meer ward Blut* nach Ex 7 17 19 20; ebenso 9 nach Ex 7 21. Zu 10 vgl. 9 1 Jes 14 12. Mit *Wermuth* (ὁ ἄψινθος, sonst ἡ ἄψ. oder τὸ ἀψίνθιον) 11 will Gott Jer 9 14 23 15 sein Volk speisen: Bitterwasser, wie IV Esr 5 9 Salzwasser. Bei der 4. Posaune 12 *wurde der dritte Theil der Sterne geschlagen,* wie Ex 7 25 der Strom, *dass der dritte Theil derselben finster ward und der Tag zu seinem dritten Theile* (τὸ τρίτον αὐτῆς einschränkende Apposition zu ἡ ἡμέρα) *nicht schien.* Die Plage erin-

nert an die ägyptische Finsterniss Ex 10 21—23, vgl. auch IV Esr 5 4, Assumptio Mosis 10 5. Während aber jene 3 Tage lang währte, ist hier wie 7—10 von einem Drittel die Rede, was sich entweder auf die Zeitlänge des Leuchtens der Himmelskörper (wie Am 8 9 die Hälfte) oder auf die Stärke ihres Lichtes bezieht, in welchem Falle also Alles nur matt erschiene (wie Jes 30 26 das Gegentheil). Freilich war 6 12—14 schon das ganze Firmament zerstört. Nachdem so die 4 ersten Engel ohne Unterbrechung aufeinander gefolgt sind, tritt eine, 3 noch grössere Schrecken ankündigende, Zwischenscene ein. Das Zahlwort ἑνός 13 steht wie 9 13 im Sinne des unbestimmten Artikels. Ein *Adler* erscheint auch Apk Baruch 77 19—22 als Bote, hier *im Mittelhimmel*, d. h. wie 14 6 19 17 an dem Ort, wo die Sonne ihren Stand um Mittag hat, im Zenith, also gerade über den Häuptern der Menschen. Das dreifache Wehe über die *Bewohner* (τοῖς κατοικοῦσιν nach A, dagegen ℵB τοὺς κατοικοῦντας wie 12 12, wozu etwa πλήσσει aus 12 zu ergänzen wäre) *der Erde* (wie 6 10) gilt im Unterschiede von den 4 ersten Posaunen den Menschen direct und geht aus *von den übrigen Posaunenstimmen der drei Engel, welche* noch *posaunen sollen;* vgl. 9 12 11 14. Der *vom Himmel* fallende *Stern* 9 1 (8 10) ist als Lebewesen gedacht, wie Henoch 86 1 ein Stern vom Himmel fällt und zwischen Farren weidet. *Und es ward ihm,* diesem, jetzt mehr als Engel vorgestellten (Sp 330), Stern, *der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes* (s. zu Lc 8 31) *gegeben* (20 1). Die Vergleichung 2 *wie Rauch eines grossen Ofens* stammt aus Ex 19 18 LXX, ferner liegt Gen 19 28. Ein höllisches Loch mit giftigen Dämpfen (Plin. H. n. 2 95), genannt Ditis spiraculum (Apulej. De mundo), wurde bei dem phrygischen Hierapolis gezeigt (Erbes 61). Nach 3 besteht das 1. Wehe in einem Heuschreckenschwarm, wie ihn der Prophet Joel geschildert, nur dass er hier mit gespenstischen Zügen ausgemalt wird, aus der Hölle stammt und einem dämonischen Führer folgt. *Und es ward ihnen Macht gegeben, wie die Skorpione der Erde Macht haben,* Menschen zu quälen. Daher *ward ihnen* 4 *gesagt, sie sollten* im Gegensatze zu der ägyptischen Heuschreckenplage *nicht das Gras der Erde beschädigen, noch irgend etwas Grünes* (s. zu 8 7), *noch irgend einen Baum,* also nichts von dem, was gewöhnliche Heuschrecken abfressen, *sondern allein die Menschen, welche das Siegel Gottes nicht auf ihren Stirnen haben* (s. zu 7 3), 5 *sollten gequält werden fünf Monate* lang (einen Sommer über währt die Heuschreckennoth) *wie Quälen eines Skorpions, wenn er einen Menschen geschlagen,* d. h. gestochen *hat.* Zu 6 vgl. 6 16 Job 3 21 Jer 8 3. *Die Gestalten* (ὁμοιώματα wie Ez 10 22) *der Heuschrecken* 7 *gleichen Rossen* (vgl. den Ausdruck „Heupferd“), *die zum Krieg gerüstet sind,* nach Jo 2 4, *und auf ihren Köpfen* glänzen *Kränze, gleich Gold* (vgl. 4 4), *und* 8 *ihre Zähne waren wie* die *von Löwen* nach Jo 1 6. Aber die Schilderung steigert sich über das prophetische Vorbild hinaus in der Richtung des arabischen Spruches, die Heuschrecke gleiche „am Kopf dem Rosse, an der Brust dem Löwen, an den Füssen dem Kameel, am Leibe der Schlange, an den Fühlhörnern den Haaren der Jungfrau“ (Dstd). Zu 9 vgl. Jo 2 5 Jer 47 3, zu 10 5. 11 *Sie haben,* wie es einem so fest zusammenhaltenden Heere zukommt, einen Führer *über sich als König den Engel des Abgrundes, dessen Name auf hebräisch Abaddon* (= Verderber, vgl. Job 28 22) ist, *und in der griechischen Sprache hat er den* an ἀπώλεια anklingenden *Namen Apollyon,* vgl. den ὀλοθρευτής I Kor 10 10. Zu 12 vgl. 8 13 11 14. 13 *Und ich hörte eine* (s. zu 8 13) *Stimme*

aus den vier (die Zahl fehlt A vg, die ganze Umgebung in ℵ) *Hörnern* (Ex 30 2 10) *des* 8 3 erwähnten *Altars von Gold,* der *vor Gott* steht, wie Lev 4 7 18 16 12 I Reg 9 25 Ez 41 22 (daher auch die Stimme als eine göttliche gedacht werden darf), 14 *zu dem sechsten Engel mit der Posaune sagen: Löse* (s. zu Mt 18 18) *die vier* den 4 Weltgegenden entsprechenden *Engel, welche an dem grossen Strom* (Gen 15 18 Dtn 1 7 Jos 1 4) *Euphrat* (16 12) *gebunden sind.* Dort lag das zwischen Römern und Parthern streitige Grenzgebiet. Von dorther drohten, wie zur Zeit der alten Propheten die Assyrier und Babylonier, so jetzt die Parther (s. Einl. II 3). An ihrer Stelle treten hier als mehr unpersönliche Mächte 4 Engel auf, deren Ketten gelöst werden, so dass als zweites Wehe eine grosse Ueberschwemmung des Reiches durch feindliche Reiter statt hat, vgl. Jer 6 22 23. 15 *Und die vier Engel wurden gelöst* (20 7), *welche bereit standen auf die Stunde und* den *Tag und* den *Monat und* das *Jahr, den dritten Theil der Menschen* (vgl. 8 7—10 12) *zu tödten.* Zu 16 *zweimal zehntausendmal zehntausend,* also 200 Millionen und zu ἤκουσα τὸν ἀρ. vgl. 5 11 7 4. 17 *Und so,* wie alsbald beschrieben werden wird, *sah ich die Rosse im Gesicht* (nach Dan 8 2 9 21 in der Vision, daher die über die Wirklichkeit hinausgehenden, grausig verzogenen und verzerrten Gestalten) *und die darauf Sitzenden, welche feuerfarbige und schwarzrothe* (hyacinthfarbige) *und schwefelgelbe Panzer hatten,* in den grellsten Farben schimmerten. Die weitere Vergleichung nach Job 41 10 Jo 2 3; feuersprühende Stiere Ovid, Met. VII 104f, Virg. Georg. II 140. Der Schwefel insonderheit charakterisirt das Heer als ein höllisches, vgl. 14 10 19 20 21 8 (Hgstb). Was aber 10 bei den Skorpionen selbstverständlich war, bedarf 19 bei Rossen einer Erklärung: *denn ihre Schwänze* sind *gleich Schlangen und haben Köpfe und mit ihnen thun sie Schaden.* Nicht das Ausschlagen der Pferde nach hinten (Vkm), nicht das Schiessen beim Rückwärtsfliehen der Reiter (Haweis 182), nicht die Sitte, die Schwanzhaare gegen Ende zusammenzubinden (Sp 340), erklärt diesen seltsamen Zug, sondern nur die Anschauung der Reliefs des riesigen Zeusaltars in Pergamus, s. zu 2 13. Die hier von den olympischen Göttern besiegten Giganten haben statt der Beine Schlangen, die in Köpfe mit geöffneten Rachen auslaufen; vgl. über das Alter dieser künstlerischen Conception Fabricius und Trendelenburg, Pergamon 64. Hier also geht der Seher auf den Wegen der späteren griech. Kunst (Manchot 44). 20 *Und die Uebrigen der Menschen, welche* durch diese Plagen *nicht getödtet wurden, thaten nicht* (οὐ nach C, dagegen ℵ οὐδέ, A vg οὔτε) *Busse von den Werken ihrer Hände,* d. h. den selbstverfertigten Götzen (Dtn 4 28 Mch 5 12 Act 7 41), *um* etwa *nicht* mehr *die Dämonen* (I Kor 10 20 Ps 106 37) *anzubeten und die goldenen und die silbernen und die ehernen und die steinernen Götzen* (nach Dan 5 4 23 LXX), *welche weder sehen, noch hören, noch wandeln können,* nach Ps 115 4—7 135 15—17. 21 *Und sie thaten nicht Busse,* wie 16 11 21, *von ihren Mordthaten, noch von ihren Zaubereien* (φαρμακεία nach Jes 47 9 12 LXX, aber s. zu 18 23), *noch von ihrer Hurerei* (17 2 5), *noch von ihren Diebereien:* dekalogische Sünden in der hebräischen Ordnung, wie Mt 5 21 27 15 19 19 18 (Vkm).

Das Gesicht vom Schicksal der Stadt Jerusalem und des Tempels. 10 1—11 13. Nachdem die beiden grossen Wehe über die Erdenbewohner ergangen sind, ohne dieselben zur Busse zu bewegen, muss es nunmehr zum Aeussersten kommen. Aber wie zwischen das 6. und 7. Siegel, so

treten auch zwischen die 6. und 7. Posaune neue Gesichte herein, welche die Endkatastrophe verzögern. So 10 1 *ein anderer starker Engel* (ein solcher war bisher nur in der weit zurückliegenden Stelle 5 2 da gewesen; aber ein ähnlicher Fall 14 6), *angethan mit einer Wolke, und der Regenbogen* (4 3) war *auf seinem Haupte* (Ez 1 28), *und sein Angesicht wie die Sonne* (1 16 Mt 17 2) *und seine Füsse wie Feuersäulen* (1 15), 2 *und er hatte in seiner Hand ein geöffnetes Büchlein* (4 1 war der Himmel geöffnet und man sah darin 5 1 ein siebenfach versiegeltes, also wohl grösseres Buch), *und er setzte seinen rechten Fuss auf das Meer, den linken aber auf das Land* (also kolossale Gestalt), wie I Chr 22 16 ein Engel zwischen Himmel und Erde steht, 3 *und er rief mit lauter Stimme, wie ein Löwe brüllt:* so Gott Am 1 2 3 8 Hos 11 10 Jo 4 16 und der Messias IV Esr 11 37 12 31. *Und als er rief, redeten die sieben Donner ihre Sprachen,* d. h. sagten, was sie zu sagen hatten (Ws); Ps 29 3—9 erscheint siebenmal der Donner als „Stimme Jahve's"; hier vielleicht ein siebenfaches Echo der Stimme des Engels (Sp 346). Aber obwohl dasselbe aller Welt vernehmbar sein müsste, erfährt man doch den näheren Inhalt der, jedenfalls Gericht drohenden, Donnerstimme nicht, welcher vielmehr nach Dan 8 26 12 4 9 verheimlicht werden soll, Gemäss der früheren Anleitung 1 11 19 *schickte ich mich* 4 *an zu schreiben,* aber *eine Stimme,* offenbar diejenige Christi, *vom Himmel* verfügt das Gegentheil von 22 10; denn es soll im folgenden Gesicht eben noch nicht zur Offenbarung des Endgerichtes kommen (Ws). Was er dagegen schreiben darf, wird
5 durch einen neuen Engelruf eingeleitet; vgl. dazu Dan 12 7 Dtn 32 40. Gleichfalls aus Dan 12 7 ist 6 *welcher den Himmel geschaffen hat und was darin ist und die Erde und was darin ist* (Gen 14 22 Ex 20 11) *und das Meer und was darin ist* (14 7 Ps 146 6). *Es wird* im Gegensatz zu 6 11 *keine Zeit* (χρόνος im Sinne von Verzug, vgl. χρονίζεσθαι) *mehr sein* (die συντέλεια καιροῦ Dan 12 7).
7 *sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, da er zum Posaunen sich anschickt* (14 15), nicht später, aber auch nicht früher, *ist vollbracht,* thatsächlich erfüllt und vollendet (καὶ ἐτελέσθη für τελεσθήσεται hebräischartig) *das Geheimniss Gottes, wie er* solches schon *seinen Knechten, den Propheten,* als *frohe Botschaft verkündigt hat,* nach Am 3 7: derselbe Gedanke wie Rm 16 25 Kol 1 26 Eph 3 1—12 I Pt 1 10—12. 8 *Und die Stimme, welche ich vom Himmel gehört hatte* (4, wie 4 1), hörte ich *abermals zu mir reden* (Ez 1 28) *und sagen:* 9 *Nimm und verschling es* (Ez 2 8 3 1); *und es wird dir den Leib,* wörtl. Bauch, *durchbittern* (Job 27 2), vorher *aber in deinem Munde wird es süss sein wie Honig.* Zu 10 vgl. Ez 3 2. Wie schon die Wortfolge ὡς μέλι γλυκύ (אC, anders 9), so beweist auch die der Wirkung im Munde vorangehende Wirkung im Bauch den strengen Anschluss an das Original Ez 3 3. Die sinnbildliche Handlung bezieht sich weder auf den verschiedenartigen Inhalt der folgenden Offenbarung (11 1 süss und 11 2 bitter), noch darauf, dass der Seher ihren Inhalt begierig in sich aufnehmen, freudig sich aneignen (ähnlich Jer 15 16), dann aber in Reden von sich geben soll (ähnlich Jer 20 9), sondern auf den schon 4 angedeuteten Umstand, dass das Endgericht vorläufig noch verschwiegen bleibt (Ws). 11 *Und sie sagen,* d. h. man sagt (die unpersönliche Wendung umschreibt wie 11 1 Gott oder Christus) *mir: Du musst abermals weissagen über* (ἐπί wie Joh 12 16) *Völker und Nationen und Sprachen* (7 9 Dan 5 19) *und viele Könige,* besonders die 17 10 12 erwähnten: „also politische

Prophetie“ (Hgf, ZwTh 1890, 432). Als 1. Stück der neuen Reihe folgt statt der Endgeschicke der Welt, zunächst in Form einer symbolischen Handlung (Act 21 11), 11 1—13 eine Weissagung über die Geschicke Jerusalems. Mit einem *Rohr wie ein Stab* wird 11 1 nach dem Vorbilde von Ez 40 3—42 20 *der Tempel,* nämlich das eigentliche Tempelhaus (Ez 41 13) *Gottes* gemessen; ebenso der ihm zunächst stehende Brandopfer-*Altar:* die gewöhnl. Ausl. denkt an den Rauchaltar 8 3, welcher nach 8 4 als Gebetsstätte in Betracht komme; aber vgl. Hgstb, Wabnitz, JpTh 1884, 512 und Sp 117 418; ähnlich 6 9 und besonders Ez 40 47 43 13—17. Der Zusatz *die darin* (Vischer 12. Spitta 419, dagegen Ws nach Joh 8 20 „dabei“) *anbeten* weist darauf hin, dass ausser dem Vorhof der Priester auch die Vorhöfe der Männer und Weiber in Betracht kommen (Sp 115—117 418—421); vgl. 13 6 τὴν σκηνὴν αὐτοῦ (καὶ) τοὺς ἐν οὐρανῷ σκηνοῦντας. Dann müsste 2 vom *äusseren Tempelhof* die Rede sein, also τοῦ ναοῦ von τὴν αὐλήν abhängen (Ew), wogegen die Parallele 14 20 ἔξωθεν τῆς πόλεως allerdings auf Abhängigkeit von ἔξωθεν, also auf den (ganzen) Vorhof ausserhalb des Tempels (Blk, Ws, Vischer 13), nicht bloss auf den Vorhof der Heiden zu führen scheint. Den *wirf* als unwerth *hinaus,* übergehe ihn *und miss ihn nicht.* Da, wie 7 4 das Zählen, so hier das Messen (vgl. 21 15 16) als Andeutung gilt, dass der betreffende Gegenstand Gott angehört, heilig und unverletzlich ist (Sp 421), wird damit das betreffende Gebiet abgegrenzt gegen die dem Gerichte, d. h. der Entheiligung durch die Heiden, überlassenen Theile: *Denn er ist den Heiden gegeben, und die heilige Stadt* (= Jerusalem, auch 21 2 10 22 19 Mt 27 53) *werden sie zertreten* (s. zu Lc 21 24, vgl. Sp 423) *zwei und vierzig Monate* lang, wie 13 5: das ist die Dan 7 25 12 7 gegebene Zeitdauer für die Unterdrückung des jüd. Volkes durch Antiochus, die letzte halbe Jahrwoche Dan 9 27. Die Erfüllung dieser Weissagung erwartet der Seher zu erleben, aber von einer Zerstörung des Tempels weiss er nichts; s. Einl. II 3 und zu Mt 24 2 = Mc 13 2 = Lc 21 6. 3 *Und ich* Christus *werde meine beiden Zeugen* (2 13) *geben, und sie sollen* (hebraisirend statt: dass sie sollen) *weissagen* (προφ. im Sinne von I Kor 14 3) *tausend zweihundert und sechzig Tage* lang, wie 12 6, *angethan mit Säcken,* d. h. in der Tracht der Bussprediger, s. zu 6 12. So erscheint Elias in der jüd. Tradition als Bussprediger für die Heidenwelt (Sp 426f). Trotzdem dass er für die christl. Anschauung eigentlich schon wiedergekommen ist (s. zu Mt 11 14 17 10—12), spielt er im Verein mit Moses Dtn 18 15 (s. zu Joh 1 21) eine Rolle in der Verklärungsgeschichte (Vlt, Streitschrift 6), welche ihrerseits selbst wieder Präformation der Eschatologie ist. Im Anschlusse hieran werden als die beiden Zeugen gewöhnlich Moses und Elias genannt, welche der hier vertretenen Anschauung zufolge der Parusie vorangehen sollen. In der That verfügt weder die jüd., noch die christl. Auffassung über nachweisbare historische Grössen, die zu dem hier entworfenen Gemälde gesessen haben könnten. Auch 4 *die* bekannten *zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen* (ἑστῶτες trotz αἱ, weil Personen), sind rein alttestamentlich bedingt; denn Sach 4 3 11 14 erscheinen Josua und Serubabel als zwei Oelbäume zur Rechten und zur Linken des Leuchters. Ebenso bezieht es sich auf die Erzählung von Elias II Reg 1 10—12 (s. zu Lc 9 54), wenn 5 *Feuer aus ihrem Munde gehet und ihre Feinde verzehret,* wie JSir 48 1 3 Aehnliches von Elias gilt; vgl. auch Jer 5 14; *und wenn sie Jemand schädigen wollte, so*

muss er also, durch jenes Feuer aus ihrem Munde, *getödtet werden.* Sie können bewirken 6, *dass kein Regen die Tage ihrer Weissagung,* d. h. während der 2 3 namhaft gemachten Zeit (1260 Tage = 42 Monate, s. zu Lc 4 25) *benetze,* wie Elias das Land des Ahab mit Dürre schlug; zum Uebrigen vgl. 16 3 Ex 7 19—21. 7 *Und wenn sie ihr Zeugniss vollendet haben, so wird das* freilich erst 13 1—10 beschriebene *Thier, welches aus dem Abgrund,* wie 17 8, also aus dem Wohnsitze der Dämonen (9 1 2 11 20 1 3), nach 13 1 aus dem Meer, was dasselbe besagen will (Lc 8 31), *aufsteigt, Krieg mit ihnen führen,* wozu ihm 13 7 die Macht gegegeben wird, *und wird sie besiegen und sie tödten.* Doch könnte hier auch direct auf Dan 7 3 (θηρία ἀνέβαινον ἐκ τῆς θαλάσσης) 7 (θηρίον διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία) 21 (ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσε πρὸς αὐτούς) zurückgegangen sein, wie wenigstens A das θηρίον mit Bezug auf Dan 7 7 geradezu τὸ τέταρτον nennt (Ws 80 92). 8 *Und ihre Leichname* liegen *auf der Gasse der grossen Stadt* (so heisst freilich 14 8 16 19 17 15 18 18 2 10 16 18 19 21 Babel = Rom), *welche geistlich,* nach der Sprache des „Geistes der Weissagung" (19 10), also nicht mit ihrem im Weltverkehr üblichen Namen, *heisst Sodom* (vgl. Jes 1 9 10 Ez 16 46 49 Jer 23 14 Dtn 32 32) *und Aegypten* (Typus der Feindschaft gegen Gottes Volk), *wo auch ihr,* der beiden Zeugen, *Herr gekreuzigt ward,* 9 *und* Leute *aus den Stämmen und Zungen und Völkern* (10 11), welche 2 in Jerusalem anwesend sind, *sehen ihre Leichname drei und einen halben Tag* lang (die 1260 Tage 3 sind in 1080 + 180 = (360 ×) 3½ zerlegt, die gebrochene Siebenzahl), *und sie leiden nicht, dass ihre Leichname in ein Grab gelegt werden.* Die Uebers. „ihre Leichname lassen nicht zu, in ein Grab gelegt zu werden" (Sp 428) hat, davon abgesehen, dass man nicht einsieht, wie sie das fertig bringen mochten, den Zusammenhang wider sich, welcher auf die Beschimpfung des mangelnden Begräbnisses weist (Ps 79 3 I Reg 12 22 Ps Salom. 2 31), ähnlich wie bei den Priestern Ananias und Jesus in Jerusalem, Jos. Bell. IV 5 2 (an diese Analogie erinnern Wettstein, Eichhorn, Herder, Vlt 59). In ihrer rachsüchtigen Freude (wegen 6) *schicken* 10 *die Bewohner der Erde einander* zum Glückwunsch (Est 9 19 22 Neh 8 10 12) *Geschenke; denn diese beiden quäleten die Bewohner der Erde* wie mit Strafreden, so mit Strafwundern. Aber 11 *sie standen auf ihre Füsse* (nach Ez 37 5 10 LXX) *und* 12 *hörten* (wer? die LA ἤκουσα ziehen vor dW, Dstd, Lndb) *eine grosse Stimme vom Himmel, und sie stiegen in den Himmel auf,* wie Elias nach II Reg 2 11, aber *in einer Wolke,* wie Jesus Act 1 9 und Henoch (Sp 63); daher die patristische Deutung der Zeugen auf Henoch und Elias (Sp 98 430f). 13 *Und zu derselben Stunde,* also nach der Bussfrist 3, *ward ein grosses Erdbeben* (6 12, s. zu Mt 27 51), *und getödtet wurden siebentausend Personen* (wörtl. „Namen von Menschen", wie 3 4, vgl. Num 1 20 28), *und die Uebrigen gaben* in Folge des erlebten Reinigungsgerichtes (kein Strafgericht, keine Zerstörung Jerusalems, s. zu 20 9) *dem Gott des Himmels* (noch 16 11, nach Dan 2 18 44) die *Ehre* (s. zu Joh 9 24), während 9 20 die Tödtung des 3. Theiles aller Menschen auf die heidn. Welt keinen bessernden Eindruck gemacht hat. Vorbild ist gleichwohl das heidnische Ninive Jon 3 5—10.

Einleitung zum dritten Wehe. 11 14—18. Die Rückkehr in den alten Zusammenhang erfolgt mit **14.** Dieser mit 9 12 correspondirende Satz knüpft an 9 21 an (Hgstb. Wzs ²491), so dass 10 1—11 13 eine Einschaltung von der

Art des zwischen 6 17 und 8 1 eingeschobenen Gesichts darstellt. Da das 1. Wehe 9 12 der 5., das 2. Wehe 11 14 der 6. Posaune entspricht (dW), muss das 3. Wehe mit der 7. Posaune als der letzten I Kor 15 52 zusammenfallen (Sab 23), also das Geheimniss Gottes 10 7 im Gegensatze zu 10 4 zur Offenbarung bringen. Doch folgt auch hier zunächst nur der Reflex des Endgerichts im Himmel. Daher *wurden* 15 *Stimmen im Himmel* laut, *die sagten: Das Reich der Welt ist unseres Herrn und seines Christus* (auch 12 10 Act 4 26 nach Ps 2 2 6) *geworden, und er* (als wäre καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ nur Einschub) *wird herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit* nach Dan 2 44 7 27. 16 *Und die vierundzwanzig Aeltesten* (4 4) dankten 17 dem, *der ist und der war* (1 8, aber ὁ ἐρχόμενος fehlt, weil in diesem Augenblicke schon erfüllt): *dass* (אC haben vor ὅτι noch καί) *du die grosse Gewalt an dich genommen und die Herrschaft angetreten hast;* 18 *und die Völker zürnten* (Ps 2 1 99 1), *und es kam* (hebraisirend für: da kam) *dein Zorn, und* die Zeit *den Lohn zu geben deinen Knechten, den Propheten* (10 7) *und* überhaupt allen *den Heiligen, den Kleinen und den Grossen* (13 16 19 5 Ps 115 13), *und zu verderben die, welche die Erde verderben* (19 2). Aber diese Begrüssung des ewigen Weltreiches Gottes und seines Christus im Himmel leitet nur über zu dem Gesicht von den 3 Hauptfeinden, die erst noch überwunden werden müssen.

Die Mutter des Messias und der Drache. 11 19—12 17. Die drei Gesichte, welche dieser gleichsam musikalischen Indroduction folgen, erfordern eine Erweiterung der Scenerie. Daher 19 *geöffnet wurde der Tempel Gottes, der im Himmel ist* (Steigerung von 4 1), *und es erschien die Lade seines Bundes* (Ex 31 7) *in seinem Tempel;* s. zu 2 17. Das Erscheinen der von Jeremias in einer Höhle des Berges Nebo verborgenen Bundeslade zeigt zugleich die Nähe des Gerichtes und des himmlischen Reiches an, II Mak 2 1—8; vgl. Apk Bar 6 7—10. Indessen scheint hier das Urbild aller Heiligthümer auf Erden gemeint Ex 25 9 Hbr 8 5, die zugleich den himmlischen Thron Gottes darstellende Bundeslade (Ws, Sp 119 173 350); s. zu 8 3 16 17; demgemäss soll hier der Himmel so weit sich aufthun, dass man bis in das Innerste schauen kann. Die *Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und grosser Hagel* bezeichnen den abschliessenden Charakter des Moments, wie vorher 8 5 und nachher 16 18 21. Die in den folgenden Capiteln entworfenen grossen Bilder stellen die Hauptfiguren und Grundfaktoren der Divina commedia dar, deren Vollzug das ganze Werk schildert, zunächst 12 1—5 die Mutter des Messias als 12 1 *ein grosses Zeichen* (s. zu Mt 2 2 24 30) *im Himmel,* also auf der 11 19 eröffneten Bühne, *angethan mit* dem Glanze *der Sonne* Ps 104 2. Da sie 2 5 als Mutter des Messias charakterisirt wird, kann hier nur an eine allegorische Repräsentation der at. Gottesgemeinde, an das personificirte Israel, an die Theokratie gedacht werden (s. Einl. II 4 3); daher die 12 Sterne, welche mit Sonne und Mond an den Traum Joseph's erinnern Gen 37 9 10. Aber wenigstens unter Voraussetzung christl. Abfassung muss der angedeutete Begriff erweitert werden zur judenchristl. Gemeinde (Wzs [2] 506) oder zum idealen himmlischen Zion (Vlt [2] 63), zum oberen Urbild Israel's (Hgf, ZwTh 1890, 444), zum präexistirend gedachten Jerusalem 19 8 21 11 Gal 4 26 Hbr 11 10 12 22 13 14 Apk Bar 4. Als Weib erscheint Zion auch IV Esr 9 38—10 59, und zwar um den Tempelbau zu gebären, wie sie auch 2 nach Mch 4 9 10 Jes 66 7—9 sich in Geburtswehen (Jes 26 17)

befindet; s. darüber zu Joh 16 21. Dem Gottesvolk tritt 3 der Satan (nach 6) als *grosser Drache* (Ez 29 3) gegenüber. Die rothe Farbe geht entweder wie 6 4 auf seinen mörderischen Charakter (Sp 352) oder ist wie 17 4 die Farbe Roms: der Mantel der Imperatoren (Vkm). Jedenfalls trägt der Drache im Uebrigen schon die Attribute seines hervorragendsten Productes und Organes auf Erden, der röm. Weltmacht; nur sitzen 13 1 die Kronen auf den Hörnern. Der Drache ist 4 schlangenartig gedacht (Jes 27 1) und bewirkt durch seine Umstrickung Verfinsterung der Himmelskörper (Job 3 8 9): hier nach Dan 8 10, wo Antiochus etliche Sterne des Himmels zur Erde herabwirft, wie Vorzeichen der unmittelbar bevorstehenden Endkatastrophe (Sp 302 353). *Er stand* hochaufgerichtet; denn Drachen gehen aufrecht nach Plin. H. n. 8 3. Das Weib 5 *gebar einen Sohn, einen Knaben* (= בֵּן זָכָר Jer 20 15, nur Schreibfehler ist ἄρσεν AC, vgl. Ws 97 f 117), *welcher alle Heiden mit eisernem Stabe weiden sollte,* s. zu 2 27. Derselbe *wurde entrückt,* wohl auf Windesflügeln nach Henoch 14 8 9 70 3 (Sp 355) *zu Gott und seinem Throne,* wobei es immerhin nahe liegt, an Jesu Himmelfahrt zu denken, wie zuvor an seine Geburt in Bethlehem und an die Nachstellungen des Herodes (s. Einl. II 4 2). Aber wo bleibt in der Mitte das Kreuz? Und soll nach 1 1 nicht Zukünftiges geweissagt werden? Und reiht sich die Geburt dieses Messias nicht als Folge der Bekehrung 11 13 an das dort geweissagte Reinigungsgericht an? Hier liegt daher der umstrittenste Punkt in der Controverse über die jüd. Grundfarbe der Quellen. Ein zweites Stück 6—12 bringt den Kampf im Himmel, nachdem 6 *das Weib entflohen* war *in die Wüste, wo sie einen* ihr *von Gott bereiteten Ort hat, damit man sie dort pflege,* d. h. wohl mit Himmelsbrot, von Engeln gespendet, ernähre, wie Israel Ps 78 24 105 40, *eintausend zweihundert und sechzig Tage,* wie 11 3; vgl. Dan 12 11. *Im Himmel* befindet sich der Satan so gut wie der Messias; ähnlich Job 1 6—12 2 1—6 Sach 3 1 2 Henoch 40 7. *Michael,* der aus Dan 10 13 21 12 1 Jud 9 bekannte Erzengel und Schutzgeist des Volkes Israel, *und seine Engel* hatten (vgl. Act 10 25 ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν, nur Erleichterung der Härte ist die unbezeugte LA rec. ἐπολέμησαν) *zu kämpfen mit dem Drachen:* ein Engelkampf als Vorspiel des messianischen Kampfes auf Erden auch Sib. III 759—807 (Sp 358). Dieser *und seine Engel* (s. zu Mt 25 44) 8 *vermochten es nicht:* entsprechend dem לֹא יָכֹל. Er heisst 9 *der grosse Drache, die alte Schlange* (הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי des Midrasch), als welche er Gen 3 1 im Paradiese erschien II Kor 11 3, *genannt der Teufel und der Satan* oder Widersacher, wie er in den angeführten Stellen aus Job und Sach heisst, *welcher den ganzen Erdkreis verführt,* wie 20 3 8 10: *geworfen wurde er* aus dem Himmel *auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen;* s. zu Lc 10 18. Zur *grossen Stimme* 10 vgl. 11 15 19 1, zur *Errettung* 7 10, zum Χριστὸς αὐτοῦ 11 15: jetzt ist die bisher zwischen Israel und dem Satan schwebende Sache zu Gunsten des Ersteren entschieden; *denn geworfen wurde der Verkläger unserer Brüder* (die Stimme gehört wie 18 4 der ecclesia triumphans an), *der sie vor unserem Gott verklagte Tag und Nacht* (Henoch 40 7), 11 *und sie haben ihn besiegt* (I Joh 2 13 14) *wegen* (διά mit Accus., wo wir Gen. erwarten, 4 11 13 14) *des Blutes des Lammes* (7 14) *und wegen des Wortes,* d. h. der Bethätigung *ihres Zeugnisses* durch das Wort (6 9), *und haben nicht ihr Leben geliebt bis zum Tode* (2 10). Zur Aufforderung 12 an die *Himmel und die darin*

zelten (13 6) vgl. 18 20 Ps 96 11. *Wehe der Erde* (8 13) *und dem Meere.* Nachdem seine Stellung im Himmel unwiederbringlich verloren ist, macht der Satan verzweifelte Anstrengungen auf der Erde, wo noch gleichsam „ein Abend sein ist“, den er mit verdoppelter Wuth benutzen will. Ein 3. Stück bringt 13—17 den dem himmlischen Vorspiel entsprechenden Kampf auf Erden. *Die beiden Flügel des grossen Adlers* 14, d. i. des grossen unter den Vögeln, sind nach Jes 40 31 Symbol der göttlichen Hülfe, welche der Gemeinde werden soll, erinnernd an die Errettung aus Aegypten Ex 19 4 Dtn 32 11 (Sp 361f). *Sie wird gepflegt eine Zeit und* zwei *Zeiten und eine halbe Zeit* (wiederum die aus Dan 7 25 12 7 bekannte Unglückszahl), sicher *vor dem Angesicht der Schlange* = מִפְּנֵי הַנָּחָשׁ. In der at. Bildersprache schüttet Gott seinen Zorn aus, wie einen Strom Hos 5 10, und wird die Invasion feindlicher Völker mit überströmenden Wassern verglichen. Ebenso 15 der Drache, welcher übrigens als Wasserungeheuer auch Ez 29 3 32 2 Ps 74 14 erscheint. Gegen ihn 16 *half dem Weibe die Erde,* wie ein mitleidiges Wesen nach Num 16 30 31 (insofern doch nicht gerade ein mythologischer Zug, gegen Manchot 160), *und es öffnete die Erde ihren Mund und verschlang* (vgl. Hbr 6 7) *den Strom, welchen der Drache aus seinem Munde gespieen hatte:* die Mordversuche des Drachen wurden vereitelt. Die alte Feindschaft Gen 3 15 offenbart sich, wenn 17 *der Drache weg ging, Krieg zu führen mit den Uebrigen ihres Samens, welche die Gebote Gottes halten* (I Joh 2 3 3 22 24) *und das Zeugniss Jesu haben,* wie 6 9 14 12 19 10. Je nachdem man die jüd. oder christl. Auffassung befolgt, erkennt man in den Kindern des Weibes, an welche, als einen erreichbaren Gegenstand des Zornes, der Teufel sich nunmehr hält, entweder die auf Erden lebenden Juden (Vischer 31. Sp 362. Erbes 8f) oder, weil sie neben den at. Gottesgeboten auch das Evglm festhalten, die Judenchristen in der Diaspora, von deren Leiden und Verfolgungen die Eingangsbriefe berichtet hatten (Hgf, Einl. 433 435. Haweis 185), oder die Christen überhaupt, deren Mutter Gal 4 26 Jerusalem ist (Vlt, Streitschrift 16, unter Zurücknahme der früheren Beziehung auf die Juden); s. Einl. II 4 3.

Die beiden Thiere. 12 18—13 18. Statt ἐστάθην rec. lesen 18 ℵAC vg ἐστάθη = *er stellte sich* (8 3), welche LA die Continuität zwischen ἀπῆλθεν 17 und dem 13 1 aus dem Meer aufsteigenden Werkzeug des Drachen beweist, *auf den Sand,* das Gestade *des Meeres,* um ein dort erscheinendes Bild beobachten zu können. *Aus dem Meer* 13 1 (s. zu 11 7) *steigen* Dan 7 3 die 4 grossen Thiere auf, welche die Weltreiche darstellen. Für den jüd. Standpunkt kam auch in der That die sie alle zusammenfassende und vertretende röm. Weltmonarchie vom Meer, von Westen her; vgl. IV Esr 11 1 ecce ascendebat de mari aquila. Zuerst werden sichtbar *zehn Hörner,* gleich dem 4. Thier Dan 7 7 20 24, dann *sieben Häupter* (ein schon 12 3 neu eingeführter Zug, welcher 17 3 7 wiederkehrt und 17 9—11 seine Erklärung empfängt; übrigens hat Dan 7 6 das 3. Thier 4 Häupter, wozu man die drei andern Thiere addiren kann) *und auf seinen Hörnern zehn Kronen,* daher die, die Grösse der Reichsgewalt andeutenden, Hörner (Wzs [2]499) 17 12 zu Königen werden, *und auf seinen Häuptern* waren angeschrieben *Namen* (wie 17 3, C dagegen ὄνομα) *der Lästerung:* freie Umbildung von Dan 7 8 11 36. Die Weltmacht charakterisirt sich dem Seher durchweg als erklärte Gotteslästerung. Er denkt dabei an die Titula-

turen der Cäsaren (Divus Julius, Divus Augustus; ebenso die divae; Caligula erhob seine Schwester Drusilla zur dea), die ihm allenthalben auf Inschriften, Münzen u. s. w. entgegentraten. Insonderheit legte dem Kaiser in den Provinzen der Titel Augustus = Σεβαστός (s. zu Act 25 21) die Weihe der Religion bei; daher die deae Romae et Augusto gewidmeten Altäre (s. zu 2 13) ein Greuel in den Augen aller Juden und Christen. *Das Thier* 2 *war gleich einem Panther,* wie das 3. Thier Dan 7 6, *und seine Füsse wie eines Bären* Füsse, entsprechend dem 2. Thier Dan 7 5, *und sein Rachen war wie des Löwen* (ℵ λεόντων) *Rachen,* weil das 1. Thier Dan 7 4 ein Löwe ist. Die 3 Thiere auch Hos 13 7 8; zur Composition aller 4 danielischen Thiere wird das johanneische aber durch die 10 Hörner 1. Zum *Thron* vgl. 2 13 16 10. Das römische Weltreich ist somit eine satanische Institution, im geraden Gegensatze zu Rm 13 1 2 4 6. Den Zeitgenossen vollends deutlich gemacht wird die Allegorie durch 3 *Und eines* (μίαν ἐκ wie 5 5) *seiner Häupter* sah ich *wie abgeschlagen,* wörtl. geschlachtet, entsprechend dem „geschlachteten Lamm" 5 6, *zum Tode, und seine* (αὐτοῦ könnte nach Analogie von 8 14 auf μίαν bezogen werden, s. zu II Th 2 1—12) *Todeswunde wurde geheilt.* Da πληγή sonst im NT Plage, Geisselhieb, Calamität bedeutet, könnte wenigstens hier und 12 auch an Krankheit gedacht sein; s. Einl. II 3. Aber die Grundbedeutung entspricht besser und ist 14 unvermeidlich. *Und die ganze Erde sah staunend dem Thiere nach,* wie 17 8. Bei der Deutung auf Caligula wird daran erinnert, wie während seiner Krankheit das röm. Volk in rührendster Weise seine Besorgniss und Anhänglichkeit kund gab und der Genesung des jungen Herrschers sich „der ganze Erdkreis" freute; vgl. Philo, Leg. ad. Cajum 3. Suet. Cal. 14. Cassius Dio 59 8. 4 *Und sie beteten den Drachen an,* brachten den Göttern Opfer dar, *und beteten das Thier an* (nach 8 werden sie das erst noch thun) *und sagten: Wer ist dem Thier gleich und wer kann mit ihm kämpfen?* Vgl. 18 18 Ex 15 11. Gemeint ist nicht mehr der einzelne Cäsar, sondern die röm. Weltmacht überhaupt, welcher ein ungetheilter Cultus des Erfolgs zu Theil wurde. Zu Grunde liegt 5 Dan 7 8 20 25, wo Antiochus Epiphanes der Lästernde ist. Die Erfüllung mochte der Seher im Cäsarencult und dem daraus entspringenden Cäsarenwahnsinn sehen. Ueber die *zwei und vierzig Monate* s. zu 11 2. Das Thier lästert 6 in der zu 1 erwähnten Art Gottes *Namen* (16 9) *und sein Zelt* (21 3), d. h. den Tempel, in welchem allerdings Caligula seine Statue aufstellen lassen wollte nach Jos. Ant. XVIII 8 2; Bell. II 10 1. Philo, Leg. ad Cajum 29 43. Tac. Hist. 5 9 (Sp 373). Aber durch die Apposition *die im Himmel Zeltenden* (12 12) wird dem „Zelt" die Bedeutung „himmlisches Jerusalem" zu Theil. Die Erdenmacht spottet aller Reiche in den Wolken. Der Satz 7 (wie 11 7 aus Dan 7 21), welcher das Thier als Organ des Drachens 12 17 kennzeichnet, fehlt AC. Die *Macht über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen* (5 9 7 9 10 11 11 9 14 6) wie Dan 7 23. 8 *Und es werden ihn* (AC gegen αὐτῷ ℵ), den Roms Machtstellung jeweils vertretenden Kaiser, *anbeten,* was etwa auf Caligula passen würde (Sp 375), *alle Bewohner der Erde,* nämlich ein Jeder (Dstd), *dessen* (so AC, dagegen ℵ ὧν nach 17 8 Dan 12 1) *Namen* (ℵ τὰ ὀνόματα αὐτῶν) *nicht geschrieben ist im Lebensbuche* (s. zu 3 5) *des geschlachteten Lammes* (auch 21 27 ist τοῦ ἀρνίου an das sonst 4mal absolut stehende „Lebensbuch" angeschlossen) *von Begründung der Welt her,* welche Worte nach 17 8 nur mit γέγραπται verbunden

werden können. 9 *Wenn Einer ein Ohr hat, der höre!* Vgl. 2 7. Als Trost aber für die zunächst unterliegenden Heiligen wird 10 mit freiem Anschluss an Gen 9 6 Jer 15 2 Vergeltung geweissagt gerade in Betreff derjenigen Leiden, welche entweder das jüd. Volk (Sab 29) sowohl in wie nach dem Krieg (Lc 21 24) oder die christl. Gemeinde (2 10) in letzter Zeit erfahren hat (herkömmliche Ausl.): *Wenn Jemand in Gefangenschaft* führt, *der wandert in Gefangenschaft; wenn Jemand mit dem Schwerte tödten wird* (א ἀποκτείνει), *der muss mit dem Schwerte getödtet werden,* wie Mt 26 52; also doch eher eine an die Gläubigen gerichtete Abmahnung vor Betheiligung an dem Kampfe gegen die röm. Weltmacht (Wzs 500). *Hier* vielmehr *ist,* gilt *die Geduld und der Glaube der Heiligen,* wie 14 12. Nicht mehr aus dem Meer, wie 1, steigt 11 *ein anderes Thier auf,* sondern *aus dem Lande*: je nach der Deutung des 2. Thieres denkt man an Palästina (Sp 376 f) oder Kleinasien (Ew). Uebrigens steigt auch von den beiden Ungethümen Apk Bar 29 4 das eine, Levjathan, aus dem Meer auf, während das andere, Behemoth, dem Lande anzugehören scheint. Die Sprache, die es führt, kennzeichnet es als im Dienste des Drachen stehend, während sein sonstiges Aussehen *gleich einem Lamme* (Dan 8 3), also keineswegs kriegerisch war. Einigermaassen entspricht das von falschen Propheten gebrauchte Bild Mt 7 15, sofern die äussere Gestalt des Schafs dort den reissenden Wolf verbirgt, also die Menschen täuscht. So tritt im Gegensatz zum 1. Thier das 2., d.h. „der falsche Prophet“ 16 13 19 20 20 10 Iren. V 28 2, gleichsam als eine Culturmacht auf, geht aus der Erde hervor 12 *und übt alle Macht des ersten Thiers vor ihm,* unter seinen Augen 14 8 2, d. h. vollzieht seine Befehle *und bewirkt, dass die Erde und ihre Bewohner das erste Thier,* wiewohl sein dämonischer Charakter viel leichter zu erkennen war, *dessen Todeswunde geheilt war* (vgl. 3 4 7), *anbeten werden.* Somit besteht das Thun des 2. Thieres wesentlich in Organisation und Betrieb des Cultus der röm. Weltmacht und der Cäsaren (s. Einl. II 3). 13 *Und es thut grosse Zeichen* (Mc 13 22 = Mt 24 24), nämlich als Gegenstück zu den 2 Zeugen 11 5, vgl. I Reg 18 38 II Reg 1 10 12. Doch handelt es sich hier wesentlich um ein Schauwunder (Sp 378 räth auf Nachahmung des Blitze schleudernden Jupiter Capitolinus durch die Gewittermaschinen Caligula's, Cassius Dio 59 28). Ueber διὰ τὰ σημεῖα 14 s. zu 12 11. *Die Bewohner der Erde* sollen *ein Bild* (unter diese Kategorie fallen alle Statuen und Büsten der vergötterten Kaiser) *dem Thiere machen, welches* (wörtlich „welcher“, weil ein Kaiser gemeint ist) *die Wunde vom Schwert hat und* lebendig ward, aus dem Tod *auflebte.* 15 *Und es ward ihm* (AC αὐτῇ) wie dem Pygmalion *gegeben, Geist,* Odem *zu geben dem Bilde des Thieres, dass des Thieres Bild sogar redete und machte, dass* (ἵνα fehlt אB), *so viele ihrer des Thieres Bild nicht anbeteten, getödtet wurden*: nach dem Muster Nebukadnezar's Dan 3 5—7 15. Das Uebrige ist visionäre Phantasmagorie; wenigstens entspricht es nur sehr theilweise dem, was man den Caligula Betreffendes aus Suetonius beibringt (Sp 379 f). Zu 16 vgl. 14 9 11 19 18, s. zu 7 3. Das καί 17 A vg fehlt אC. *Kaufen oder verkaufen kann* nur, wer *den Stempel,* das Gepräge, Malzeichen, nämlich *den Namen des Thieres oder die Zahl seines Namens hat,* wie 15 2. Die Münzen, deren man sich im täglichen Verkehr zu bedienen genöthigt ist, tragen Abbildungen und Inschriften, die dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufen, die Köpfe der Roma, der Götter, der Kaiser; s. zu Mt 22 19. Die Pergamener

führten, seitdem sie auch einen Augustustempel besassen, den Titel πρῶτοι νεωκόροι; seitdem dazu das Trajaneum gekommen war, heissen sie auf Münzen und Inschriften πρῶτοι δὶς νεωκόροι. Eine Steigerung dieser Verhältnisse wird geweissagt, wenn Handel und Wandel nur noch demjenigen offen stehen, der den Namen Roms oder des Kaisers wie ein Sklavenstigma am Leibe trägt. Zu 18 vgl. 17 9 und Sib. I 141—146 (Sp 390). *Eines Menschen Zahl* will nicht etwa besagen, dass sie einen einzelnen Menschen bedeutet (Vkm, Kliefoth), in welchem Falle τινός oder ἑνός dabei stünde, sondern wie 21 17, dass die Zahl nach dem allgemein üblichen Zahlenwerth der Buchstaben gefunden werden könne (Gebhardt 235, Dstd). Im Uebrigen s. Einl. II 3.

Das Reich des Lammes. 14 1—5. Im Contrast mit den dämonischen Bildern des Drachen und seiner beiden Thiere entrollt sich nun in himmlischer Klarheit das Bild des Lammes und seiner Auserwählten: „eine kleine Oase des Friedens mitten im Sturm" (Haweis 188). **1** *Und ich sah, und siehe, das* (Artikel nach ℵAC zu lesen) *Lamm* aus 5 6 *stand auf dem Berge Zion,* wie IV Esr 13 35 der Messias auf dem Berge Zion erscheint, die verlorenen 10 Stämme sammelnd. Von der Zahl 144 000 weist kein Artikel auf 7 4 zurück; im Uebrigen s. zu 13 16. Zu **2** vgl. 1 15 19 6. Die 144 000 (Sp 144, dagegen nach Ws die Engel) *singen* **3** zu den Harfen *ein* (AC haben: wie ein) *neues Lied* (5 9), welches *Niemand lernen konnte,* wie 5 3 Niemand das Buch öffnen konnte, *als die hundert vier und vierzig Tausend* (vgl. 2 17 19 12), *die von der Erde Erkauften,* s. zu 5 9. **4** *Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben* (Lev 15 18); *denn sie sind jungfräulich,* also christliche Asketen, s. zu Mt 19 12; möglicher Weise auch tadellose Gemeindemitglieder, wie Epiphanius, Haer. 30 2, von den Ebjoniten bemerkt, dass sie τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσιν. *Diese folgen dem* sie führenden (7 17) *Lamme nach, wo immer es hingeht,* also auch in den Tod, Mt 10 38 16 24 25 I Pt 2 21; s. zu Joh 21 19. *Diese wurden erkauft von den Menschen,* aus der Menge der unter die Sünde verkauften Menschheit erlöst, *als Erstlingschaft für Gott,* eine Gott geweihte Gabe (Hbr 12 23) und jungfräuliche Elite, im Unterschiede von 7 1—8. Vgl. über παρθένος Rückert, ThQ 1887, 105—132. **5** *Und in ihrem Munde wurde kein Trug gefunden* nach Ps 32 2 Zph 3 13 Mal 2 6; vgl. I Pt 2 22 Joh 1 47. *Denn sie sind fleckenlos* wie Opferlämmer I Pt 1 19 Hbr 9 14; also ist die ἀπαρχή 4 speziell Erstlingsopfer (Sp 148 398).

Das Gericht. 14 6—20. **6** *Und ich sah einen andern* (aber ἄλλον fehlt ℵ Orig.) *Engel fliegen im Mittelhimmel,* wo 8 13 schon der als Adler dargestellte Engel geflogen war, *welcher ein ewiges* (I Pt 1 25) *Evangelium* (so heisst nach 10 7 der ewige Rath Gottes bezüglich der Endschicksale der Welt) *zu verkündigen* (εὐαγγελίσαι abhängig von ἔχοντα wie Joh 16 12) *hatte über die Bewohner* (hier im malerischen Gegensatze zum fliegenden Engel καθήμενοι statt, wie sonst, κατοικοῦντες) *der Erde und über alle Nationen und Stämme und Zungen und Völker* (10 11 13 7), **7** *indem er mit lauter Stimme* (5 2) *sprach* wie 10 6 15 4 Act 4 24 14 15 Ps 146 6 Dtn 32 3. Also eine letzte, unmittelbar vor der Endkatastrophe hergehende, Einladung an alle Völker, der wahren Gottesverehrung sich anzuschliessen. Die damit in Aussicht gestellte Errettung rechtfertigt den Ausdruck „Frohbotschaft". Die Zählung der Engel **8** mit Bezug auf 6 9; zur *grossen Babylon* vgl. 16 19 17 5 nach Dan 4 27, zum Uebrigen 17 4 18 3. Wie

einst die im Götzendienst versunkene Weltstadt Babel das Volk Gottes geknechtet und misshandelt hat, so thut jetzt Rom, daher Babel-Rom I Pt 5 13 Apk Bar 67 7 Sibyll. V 143 159. Aber wie über das alte Babel Gottes Gericht ergangen ist, so steht es auch über das neue bevor und wird hier und 18 2 im Anschlusse an Jes 21 9 Jer 51 8 gefeiert, als hätte es sich schon vollzogen. Mit „Zornwein" tränkt Jer 25 15—17 27 28 Gott selbst die Völker, so dass sie trunken werden von seinem Grimm. Der Zornwein ist ein Gluthwein (vgl. θυμός Job 6 4), der die ihn Trinkenden sinnlich erregt (vgl. Hos 7 5 θυμοῦσθαι ἐξ οἴνου). Ein Becher voll solchen Weines ist Jer 51 7 Babel in Gottes Hand. „Von ihrem Weine haben die Völker getrunken, darum sind die Völker rasend geworden", so namentlich auch Jerusalem 51 17 21, vgl. Sach 12 2 Ps 60 5. Hier besteht die Raserei der Völker in der mit der röm. Weltmacht getriebenen Hurerei, d. h. Abgötterei 17 2 4 5. Dafür wird aber jener „Zornbecher" zuletzt 16 19 der Weltmacht selbst gereicht. Insofern hat hier Vermischung verschiedener Bilder statt (dW). 9 *Und ein anderer, dritter Engel folgte ihnen* (A hat αὐτῷ) *und sprach mit lauter Stimme: Wenn Jemand das Thier anbetet* (13 12) *und sein Bild* (13 14 15) *und den Stempel empfängt auf seiner Stirne oder auf seiner Hand* (13 16), 10 *der soll auch*, wie die grosse Hure selbst, *trinken von dem Zornwein Gottes* (s. zu 8), *welcher*, mit Wasser *unvermischt*, unverdünnt, ungemildert (οἶνος ἄκρατος Ps 75 9 Ps Salom. 8 15), *eingeschenkt ist* (οἶνον κεραννύναι heisst freilich eigentlich Wein mischen, dann aber überhaupt Wein zum Trinken zurechtmachen, einschenken, also Oxymoron), *ein Becher seines Grimmes* (Jes 51 22 Ps 75 9), *und er wird gequält werden in Feuer und Schwefel vor den heiligen Engeln und vor dem Lamme.* Der 11 aufsteigende *Rauch ihrer*, aller die im Falle 10 sind, *Qual* aus Jes 34 9 10, zu verstehen nach 18 9 18 19 3 20 10. *Und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht*, ein höllisches Gegenbild der Cherube 4 8: sie, *welche das Thier und sein Bild anbeten:* zeitloses Präsens wie 11 18 12 10. 12 *Hier ist*, gilt *die Geduld der Heiligen* (13 10), *welche die Gebote Gottes und den Glauben Jesu* (s. zu 2 13) *halten.* Der Qual der Verdammten gegenüber soll der Seher 13 das liebliche Loos der im Glauben Entschlafenen preisen. *Selig die Todten, die im Herrn* (die paul. Formel) *sterben* (I Kor 15 18 I Th 4 16), selig nämlich *von nun an*, da der Lohn nicht mehr verzieht 11 18. *Ja, sagt* in Bestätigung der Himmelsstimme *der Geist* (vgl. 2 7 und die anderen Briefschlüsse), *sie sollen ruhen* (s. zu 20 6) *von ihren Mühen: denn* (ℵAC, gegen rec. δέ) *ihre Werke folgen ihnen nach*, um mit ihnen vor Gericht zu erscheinen und für sie zu zeugen (Ws); weitere ἔργα brauchen nicht mehr gethan zu werden: daher ἀνάπαυσις = κατάπαυσις Hbr 4 9, Baxter's „ewige Ruhe der Heiligen". Er sieht 14 *eine weisse Wolke* (Mt 17 5), *und auf der Wolke* Einen *sitzen gleich eines Menschen Sohn* (s. zu 1 13), *der hatte eine goldene Krone auf seinem Haupt* (Ps 21 4) *und in seiner Hand eine scharfe Sichel:* das Lamm verwandelt sich also jetzt in den Richter, und auf die dreifache Ankündigung des Gerichts folgt es endlich selbst im Bilde einer Ernte wie Mt 13 39—41. 15 *Und ein anderer Engel*, entweder, weil der Messias selbst einem Engel gleicht Henoch 46 1 (Sr 155), oder im Unterschiede von den 3 Gericht ankündigenden Engeln (Ws), *ging aus dem Tempel* (vgl. 17 11 19) *hervor und schrie*, offenbar in göttlichem Auftrag: *Sende deine Sichel aus und ernte* (s. zu Mc 4 29); *denn die Ernte der Erde ist dürr geworden*, bereits überreif. Nach Mt 9 37 Joh 4 35—38 könnte hier in

Analogie zu I Th 4 17 zunächst an die Sammlung der Gerechten gedacht sein (BENGEL, STORR, HOFMANN, EBR, ALFORD, BRUSTON, Les origines 6), so dass erst die Weinernte 17—20 das wirkliche Gericht brächte. Aber die Vereinigung beider Bilder in der Grundstelle Jo 3 18, bzw. 4 13, weist auf Einheitlichkeit des der Doppelernte zu Grunde liegenden Gedankens. Das „Werfen“ der Sichel soll übrigens nicht besagen, dass dieselbe das Mähen selbst besorgen müsse, sondern entspricht dem hebräischen שָׁלַח = πέμπειν und βάλλειν (SP 432). Der *andere Engel* 17 hat die entsprechende Weinernte zu besorgen und bildet insofern eine Parallele zum Messias. 18 *Und ein anderer Engel kam hervor aus dem Altar* (nach 8 3 scheint der Rauchaltar gemeint, daraus schon 9 13 eine Stimme ertönte), *der hatte Macht über das Feuer* (dies führt gegentheils auf den Jes 6 6 beständig brennenden Brandopferaltar) *und schrie mit grosser Stimme: Sende deine scharfe Sichel aus,* wie 15. Das τὸν μέγαν 19 ist einfacher Sprachfehler. Der *Zorneskelter Gottes* (19 15) liegt das Bild des göttlichen Keltertreters Jes 63 2 3 zu Grunde. Man kelterte im Weinberg: also 20 *ausserhalb der Stadt* Jerusalem eine Feldschlacht, die grosse Entscheidungsschlacht des at. Gerichtsbildes (19 19). Das „Thal des Gottesgerichts“ Jo 4 12 14, bzw. 3 17 19, scheint hier in der Nähe Jerusalems zu suchen; ähnlich Sach 14 4 Dan 11 45 Sib. III 663f IV Esr 13 35 Apk Baruch 40 1 (SP 435). Doch s. zu 16 16. *Und Blut* (vgl. das Bild vom Traubenblut Gen 49 11 Dtn 32 14) *ging aus von der Kelter bis* herauf *an die Zügel der Pferde, eintausend sechshundert Stadien,* also ungefähr 40 geographische Meilen weit; s. zu Joh 6 19. Von Tyrus bis zu der ägyptischen Grenze zählt des Antoninus Itinerarium 1664 Stadien, und nach Hieronymus betrug die Länge Palästinas 160 röm. Meilen = 1280 Stadien. Aber die angegebene Länge entspricht auch dem Meerbusen von Sues, und an das rothe Meer Act 7 36 Hbr 11 29 erinnert 15 2 3. Wahrscheinlich ist unsere Zahl ähnlich aus 4 (Zahl der Weltgegenden und Winde) erwachsen, wie 144 000 aus 12 (DSTD). Die Schilderung vom grossen Blutstrom (vgl. Dtn 32 42) hat ihre Parallele in Henoch 100 3, wo das Ross bis an die Brust im Blute der Sünder geht, und in der talmudischen Angabe über die Eroberung von Bether (WABNITZ, JpTh 1889, 478—480).

Die sieben Zornschalen. 15 1—16 21. Der ursprüngliche Schematismus, zu welchem schon das vorige Cp theilweise zurücklenkt (DSTD 454. WZS ²490), taucht deutlich wieder auf in der, nach einleitendem (wie 8 2—5 die Posaunengruppe einleitet) Jubel im Himmel 15 1—4, sich entwickelnden Gruppe der Zornschalen. *Ein anderes Zeichen im Himmel* 1, wie 2 1 3, betrifft *sieben Engel* 17 1 mit *sieben Plagen* (Lev 26 18 21 24 28). „Letzte“ heissen diese im Gegensatze zu ταῖς πληγαῖς ταύταις 9 20: *denn darin vollendete sich* (10 7) *der Zorn Gottes.* 2 *Und ich sah wie ein gläsernes Meer* (4 6), *mit Feuer gemenget,* vom Zorn Gottes durchglüht, *und die Sieger* (in dem Blutbad 14 20?) *an* (wörtlich „aus“: die Macht andeutend, aus welcher der Sieg befreite) *dem Thier und an seinem Bild* (13 15) *und an der Zahl seines Namens* (13 17), also die den Kaisercult 16 2 verweigert hatten, wie 12 11, *an dem gläsernen Meer stehen mit Harfen Gottes* (5 8). 3 *Und sie singen das Lied des Moses,* das Danklied für den Durchgang durch das Meer Ex 15 1—21, *des Knechtes Gottes* (Ex 14 31 Num 12 7 Jos 14 7 22 5), *und das* die entsprechende Erlösung aus der Sündenmacht feiernde *Lied des Lammes,* vielleicht 5 9 10 12 13 (VLT, Streitschrift 38), *und sprechen: Gross*

und wunderbar sind *deine Werke* (Ps 111 2 139 14), *Herr, Gott, Allherrscher! Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege* (Dtn 32 4 Ps 145 17), *du König der Völker* (Sach 14 9; aber statt ἐθνῶν A lesen ℵC αἰώνων). Der Fortgang 4 theils nach Jer 10 7, welche Stelle aber in LXX fehlt, theils genau nach Ps 86 9 LXX: *alle Völker* sollen φοβούμενοι τὸν θεόν werden. Bezüglich der *Rechtthaten* s. zu 19 8. Jetzt erst 15 5—16 1 treten die 1 einleitungsweise als Inhalt des Gesichts bezeichneten Engel wirklich auf. 5 *Und hernach sah ich, und geöffnet wurde,* wie freilich schon einmal 11 19 geschehen war, *der Tempel des Zeltes des Zeugnisses,* d. h. der nach dem Urbilde des himmlischen Tempels erbauten Stiftshütte (13 6 Hbr 8 5), *im Himmel,* 6 *und die sieben Engel kamen hervor,* sind freilich schon 1 sichtbar und gegenwärtig, *aus dem Tempel,* wie Priester *angethan mit reiner, glänzender Leinwand* (darauf weisen die Parallelen 1 13 4 4 7 9 13 17 4 18 16 19 8 14, aber auch Ez 9 2, während die LA λίθον AC wohl einen alten Schreibfehler darstellt, doch vgl. Ez 28 13). 7 *Und eines von den vier Thieren* (4 6—8) *gab Schalen, gefüllt mit dem Zorn Gottes* (Ez 22 31), *welcher lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit* (4 9). 8 *Und der Tempel ward voll Rauch* (Ex 19 18 Jes 6 4) *von der* die göttliche Gegenwart verkündigenden *Herrlichkeit Gottes und von seiner Macht* (Ez 10 4), *und Niemand konnte in den Tempel eingehen* (Ex 40 34 35 I Reg 8 10 11), *bis die sieben Plagen der sieben Engel vollendet waren:* der Richter bleibt unnahbar, bis sein Zorn sich entladen hat. 16 1 *Giesset die sieben Schalen des Zornes Gottes* (15 7) *auf die Erde aus* (Jer 10 25 Zph 3 8); dieselben erinnern einigermaasen an die 10 Plagen Aegyptens Ex 7—10; so gleich 2 *böses und arges Geschwür* nach Ex 9 9 10 Dtn 28 35; zum Uebrigen vgl. 13 15—17 14 9. 3 *Das Meer ward Blut* und zwar geronnenes, *wie von einem Todten, und jedes lebendige Wesen* (Gen 1 30) *starb:* Steigerung des Vorganges 8 8 9 nach Ex 7 17—21. Ebenso sind 4 *die Wasserquellen* Steigerung von 8 10; es gab also kein Trinkwasser mehr, vgl. 11 6. Aber der Hüter des Wassers 5, neben dem Feuerengel 14 18 ein wohlthätiger Wasserengel (Joh 5 4), beschwert sich nicht über das Verderben seines Elements, sondern erkennt Gottes Gerechtigkeit an, *welcher ist und welcher war* (11 17): *heilig* (ὅσιος nur hier und 15 4) bist du, *weil du solches gerichtet hast* (6 10, vgl. Joh 17 24). Dafür dass 6 *sie Blut der Heiligen und Propheten vergossen haben* (18 24 Ps 79 3), *hast du ihnen Blut zu trinken gegeben,* nämlich durch Verwandelung des Wassers; *sie sind es werth* (3 4). 7 *Und ich hörte den* 14 18 aus dem *Altar* Redenden, welcher Macht über das Feuer des Altars hat und darum gleichsam als Genius des Opfers mit dem Altar identisch ist (Sp 433 f), *sagen* wie 6 10 15 3 19 2 Ps 19 10. *Die Menschen* 9 *wurden mit grosser Gluth geglüht und lästerten den Namen Gottes,* vgl. 13 6, zum Uebrigen 9 20 21 11 13; der 14 7 15 4 beabsichtigte Erfolg trat also nicht ein. Zum *Thron des Thieres* 10 vgl. 13 2. *Und sein Reich ward verfinstert,* wie 8 12 9 2 nach Ex 10 22 Jes 8 22, *und sie zerbissen sich ihre Zungen vor der Pein,* die ja nicht von der Angst vor der Finsterniss allein herrühren kann, daher 11 *und lästerten den Gott des Himmels* (11 13) *wegen ihrer Pein und wegen ihrer,* schon 2 erwähnten, *Geschwüre und thaten nicht Busse von ihren Werken,* vgl. 2 21. Die Vorstellung 12 vom Weg der parthischen Könige durch *den grossen Strom Euphrat* (9 14) scheint auf 19 19 vorzuweisen (Ws) und ist gebildet nach Jos 3 13—17 Jes 11 15 16 44 27 51 10; vgl. IV Esr 13 43—47 (Vlt 163). Bezüglich *des falschen*

Propheten **13** s. zu 13 11. *Drei unreine Geister,* im Gegensatz zu den 3 Engeln, erscheinen als *Frösche,* vgl. Ex 8 1 2. Dazu merkt der Verfasser **14** an: *Denn es gibt Geister von Teufeln,* als Engel des Drachen zu denken 12 9, *die* so gut wie ihre Meister *Zeichen thun* (13 13), *welche* in unserem Falle *ausgehen zu den Königen des ganzen Erdkreises* (12 kamen diese Könige nur von einer Weltgegend), *sie zu sammeln zum Krieg des grossen Tages* (der Entscheidung) *Gottes, des Allherrschers;* vgl. I Reg 22 21—23. Solches Vorgehen der Geister zum Entscheidungskampf gegen Gott veranlasst den Verfasser, sich und seine, einer letzten Versuchung entgegensehenden (Mt 24 24), Leser zu erinnern an das Trost- und Mahnwort **15**, vgl. 3 3 11 22 7 12 20. *Selig* ist, *welcher wacht* (Lc 12 37) *und seine Kleider bewahrt, damit er nicht nackt wandle,* in ungeeignetem Zustande überrascht werde, *und man seine Schande sehe* (3 18); vgl. Resch, Agrapha 310 f. Nach dieser Zwischenbemerkung geht **16** auf 14 zurück; *hebräisch* wie 9 11. *Harmagedon* ist zusammengesetzt aus הַר (nicht עָר = עִיר wie Hgf, Einl. 440, Vlt 158 wollen) und מְגִדּוֹן. Hiernach erfolgt die Entscheidungsschlacht nicht bei Jerusalem, wie 14 20, sondern im Gebirge bei Megiddo (oder vielmehr in der benachbarten grossen Ebene Esdrelon, aber vgl. die „Berge Israel's“ Ez 38 8 21 39 2 4 17), wo Barak und Debora den Sisera geschlagen haben Jdc 5 19; daher auch Jdc 5 20 („vom Himmel ward gestritten, die Sterne kämpften gegen Sisera“) der Katastrophe 19 11 14 entspricht (Sp 169 354 403 f). Ebendaselbst empfing zwar auch der „gute König“ Josias, die Hoffnung Israel's, die Todeswunde II Reg 23 29 f II Chr 35 22: daher Sach 12 11 „die Klage im Blachfeld Megiddo's“. Das berechtigt aber noch nicht, der Beziehung auf ein so bekanntes Schlachtfeld das gematrische Kunststück der Deutung auf Rom (Ew) vorzuziehen (der Zahlwerth der Buchstaben רומה הגדולה ist gleich dem von אר מגדון 304). Zu **17** vgl. 8 5 11 19 15 5. *Es ist geschehen,* wie 21 6 Lc 14 22, nämlich was 1 befohlen war. Jetzt stehen wir mithin vor dem wirklichen Abschluss der Geschichte und haben keine neue Entfaltung weiterer Hebdomaden mehr zu erwarten. **18** *Und es geschahen Blitze und Stimmen und Donner,* wie 4 5, *und ein grosses Erdbeben* wie 8 5 11 19, *dergleichen nicht geschehen ist, seitdem ein Mensch auf der Erde war* (Dan 12 1), *ein solches Erdbeben, so gross,* also grösser noch als das 11 13 geschilderte, davon nur der 10. Theil Jerusalems einfiel (gegen Ws, der beide Erdbeben zusammenlegt). *Die grosse Stadt* **19** ist Rom (dagegen nach Ws Jerusalem wegen 11 8). Zur Erklärung des nach Jes 30 25 dichterisch entworfenen Zukunftbildes langen einzelne geschichtliche Erdbeben, die sich nachweisen lassen, nicht aus. Auffallender ist, dass erst nach Erwähnung des Vollzugs des Gerichts die Vorbedingung desselben an die Reihe kommt: *Und der grossen Babylon* (14 8) *ward gedacht vor Gott* (18 5), *ihr den Kelch des Zornweines seines Grimmes zu geben* (14 10). Zu **20** vgl. 6 14 20 11. Mit den 2 erwähnten Geschwüren bildet **21** der *wie Pfundstücke auf die Menschen* fallende Hagel Ex 9 18—25 die 4. ägyptische Plage. Während aber Jerusalem sich bekehrte 11 13, schliesst das Gesicht mit constatirter Unbussfertigkeit der Heiden. Die Welt ist somit reif zum Gericht.

Die Weltstadt und ihr Untergang. 17 1—18 24. Das Bild des Weibes 17 1—6 ist theils ein Ergänzungsstück zum Thier 13 1—8, theils ein Gegenbild zu dem Weib 12 1—6. **1** *Einer von den* 15 1 aufgetretenen *sieben Engeln redete mit mir und sprach,* wie 21 9: *Komm her, ich will dir das* schon 16 19 in ge-

wissem Zusammenhange angedeutete *Gericht der grossen Hure* jetzt in seinen Einzelheiten *zeigen, welche auf vielen Wassern sitzt* (wie Jer 51 13 Babel am Euphrat, vgl. die Erklärung 15), 2 *mit welcher die Könige der Erde gehurt haben,* vgl. 14 8 18 9 Na 3 4. 3 *Und er brachte mich im Geist* (4 2) *in eine Wüste,* wie 21 10 auf einen Berg; vgl. die Ueberschrift der Weissagung von Babels Zerstörung Jes 21 1 „Ausspruch über die Wüste am Meer": Hinweis auf die bevorstehende Verwüstung 16 (Dstd). Scharlachfarbig (nicht etwa feuerroth, s. zu 12 3; also Hinweis nicht auf Blutgier, sondern auf Reichthum, Macht und Ueppigkeit, vgl. 18 12 16, aber Mt 27 28 ist es auch Farbe des römischen Soldatenmantels) ist weniger das Thier selbst, als wohl die Decke, darauf das Weib sitzt; vgl. zur ganzen Anschauung die Selene auf dem Gigantenfries von Pergamus. Durch *voll der Namen der Lästerung,* wie 13 1 die 7 Häupter des Thieres, wird das zunächst artikellos eingeführte θηρίον nachträglich mit dem aus 13 1—8 bekannten Thier identificirt: *und es hatte* demgemäss auch *sieben Häupter und zehn Hörner.* Die Macht und Herrlichkeit der Welthauptstadt beruht auf dem imperium. 4 *Und das Weib war übergoldet mit Gold und Edelstein* (Ez 28 13) und *Perlen* (18 16), *und hatte einen goldenen Becher in ihrer Hand* (Jer 51 7) *voll* götzendienerischer *Greuel, und die* dadurch versinnbildlichten (Dstd) *Unreinigkeiten* (Unzuchtssünden) *ihrer Hurerei.* 5 *Und auf ihrer Stirn,* dem Stirnband, wie es vornehme röm. Frauen trugen, war *ein Name geschrieben,* wie röm. Buhlerinnen ihren Namen veröffentlichen mochten nach Seneca, Contr. 1 2, und Juvenal VI 123. Das μυστήριον (1 20) kann als Apposition zu ὄνομα (vgl. 11 8 πνευματικῶς) oder als Theil der Inschrift gemeint sein. Der Name selbst wird dadurch als nur für Eingeweihte verständlich bezeichnet; s. zu 14 8. *Mutter der Huren* nach der Accentuation πορνῶν, möglicher Weise ist aber πόρνων zu schreiben: Mutter der Hurer, vgl. Jer 50 11 12. Zu 6 vgl. 18 24. *Und ich wunderte mich stark,* so dass der Engel das Gesehene zum Verständniss bringen musste. Deutung des Gesichts 7—18, und Weiterführung der 3 einsetzenden Combination mit dem 13 1—8 auftretenden Thier. 8 *Das Thier wird aus dem Abgrunde* (13 1 aus dem Meere, aber auch die Heuschrecken kommen 9 1—3 aus dem Abgrund und die parthischen Reiter treten, trotzdem dass sie eine geschichtliche Grösse darstellen, 9 17—19 gespensterhaft auf) *aufsteigen* (dieses Verschwinden und Wiedererscheinen tritt an die Stelle der geheilten Todeswunde 13 3 12 14) *und* nach dieser seiner Wiedererscheinung endgültig *in's Verderben gehen* (gegen rec. A ὑπάγει), *und wundern werden sich die Bewohner der Erde, deren Name nicht in dem Buche des Lebens* (s. zu 3 5) *seit Begründung der Welt geschrieben ist* (13 8), *wenn sie das Thier sehen* (βλεπόντων κτλ. statt βλέποντες ist durch den Zwischensatz ὧν κτλ. veranlasst), *dass es war und nicht ist und da sein wird.* 9 *Hier* gilt *der Verstand, der Weisheit hat,* wie 13 18. *Die sieben Häupter* bedeuten die Roma septicollis 10 *und sind* zugleich auch *sieben Könige,* welche aber offenbar von den, durch die 10 Hörner repräsentirten, Königen 12—14 verschieden gedacht sind, nämlich als Kaiser nach dem I Pt 2 13 17 I Tim 2 2 vorliegenden Gebrauch des Wortes βασιλεύς. *Die fünf* ersten unter ihnen *sind gefallen, der Eine,* also Sechste, *ist,* herrscht im Augenblick, *der Andere,* also Siebente, *ist noch nicht gekommen,* immerhin aber schon in Sicht. Doch auch er kann sich nicht lange halten: *und wenn er gekommen ist, muss er* (wie 20 3) nur *eine kleine Zeit* (6 11)

bleiben. Hier aber geht des Verfassers Perspective in die Zukunft zu Ende. Möglich, dass er dem Nachfolger des 6. Kaisers nur darum eine so kurze Frist bewilligt, weil als 8. Nero rasch wiederkommen soll. Doch s. Einl. II 3.
11 *Und das* jetzt ganz mit diesem letzten Herrscher identificirte *Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der achte und ist* doch einer *von den sieben,* wie Act 21 8, war unter ihnen schon einmal da, nämlich als fünfter (Sp 185), *und geht* zuletzt *in's Verderben,* so dass mit ihm auch das Thier selbst untergehen wird.

Mit verhältnissmässig grösster Sicherheit sind wir in die Zeit nach Nero gewiesen, sofern die Angabe 10 auf Galba (so die Mehrheit der zeitgeschichtlichen Ausl., auch Vlt 89) führt. Dass dann 11 Nero bald nach danielischem Muster als Antityp des Epiphanes nur durch eines der 7 Häupter, bald durch das ganze Thier repräsentirt wird, hat seinen Grund darin, dass in ihm das Wesen des Cäsarenreiches seinen charakteristisch gesteigerten Ausdruck gewonnen hat. Er, der sich als Weltherrscher Attribute Gottes beilegt, dessen Bild auf Münzen geprägt, dessen Genius göttlich verehrt wird, ist zugleich durch seine mit wahnwitziger Lust verbundene, in Narrheit übergegangene Grausamkeit zum menschlichen Widerspiel des hl. Gottes, welcher auch „war und sein wird" (vgl. 1 4 8 4 8 11 17 16 5, dazu die Parodie 17 8 11), geworden und gilt demgemäss als der Widerchrist, gleichsam als des Teufels Messias. Unsere Stelle vereinerleit ihn aber zugleich mit dem 8. Kaiser, Domitian, welcher den Heiden ein calvus Nero (Juvenal IV 38), den Christen eine portio Neronis de crudelitate (Tertull. Apol. 5) war. Aber nur ein späterer Redactor konnte sich die Stelle auf solche Weise zurecht legen, indem er dann den 6. Kaiser, mit Uebergehung der kurzen Regierungen, in Vespasian und den 7. in Titus fand, während im ursprünglichen Entwurf die dämonisch verzerrte Gestalt des wirklichen Nero „aus dem Abgrund" (s. zu 8) aufsteigt, um an der Stadt, die ihn einst verlassen hat, furchtbare Rache zu nehmen, aber auch den im Erdenleben begonnenen Krieg gegen die „Heiligen" um so energischer wieder aufzunehmen.

12 Die *zehn Könige haben die Herrschaft noch nicht empfangen,* werden daher (οἵτινες) nur als Hörner, nicht als Häupter, wie die Kaiser, dargestellt (Ws), *aber sie empfangen Macht wie Könige eine Stunde lang mit dem Thier.* Obwohl diese Hörner aus 13 1 wiederkehren, werden sie nach 16 12 auf die Anführer der Parther gedeutet (dW, Blk, vgl. auch Löhr 70). Aber veranlasst durch Dan 7 7 20 24 καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται sind sie zunächst nur „unbekannte Zukunftsgestalten" als Bundesgenossen des wiederkehrenden Kaisers (Wzs [2]499 f). Sollen sie auf eine benannte Grösse gebracht werden, so erinnert man an die Statthalter der Provinzen des Römerreiches im Allgemeinen (Ew, Vkm, Hgf, Hsr, Ws, Mommsen 522), speziell an die 10 dem Senat zugetheilten Provinzen, deren Proconsuln jährlich wechselten (daher μίαν ὥραν), während sich die Zahl der kaiserlichen Provinzen in der Zeit von Augustus bis auf Trajan von 12 auf 36 vermehrte (Manchot 158). Schliesslich hat man auch die Deutung auf die Provinzialbeamten mit derjenigen auf kleinere asiatische Fürsten verbunden (Pfl 333 336) oder an letztere allein gedacht (Wieseler 173). Aber wenn einst die mit dem Gang der Dinge nicht einverstandenen Feldherrn nach dem Muster eines Julius Vindex, Galba, Otho und Virginius Rufus sich wider Nero erhoben, wie sofort auch Vitellius und Vespasian wider dessen Nachfolger, so wird jetzt der Welt wohl das umgekehrte Schauspiel in Aussicht gestellt:
13 *Diese* 10 Zukunftskönige *haben Einen Sinn und geben ihre Kraft und Macht dem Thier,* fallen alle mit dem zurückgekehrten Nero über Rom her. Aber auch noch in einer anderen Richtung herrscht Uebereinstimmung zwischen

ihnen, sofern sie **14** *streiten werden mit dem Lamm, und das Lamm wird sie überwinden; denn es ist Herr der Herren und König der Könige* (at. Name Gottes 19 16 Dtn 10 17 Ps 136 3 II Mak 13 4), *und die mit ihm* sind *Berufene und Auserwählte und Getreue,* welche aber 11 7 13 7 gegentheils als die Ueberwundenen galten; jetzt dagegen erfüllt sich die Verheissung 2 26 27. **15** *Und* der Engel *spricht zu mir: Die Wasser, da die Hure sitzet* nach 1, *sind* nach at. Bildersprache (Jes 8 7 Jer 47 2) *Völker* u. s. w. (4 Synonyme wie 7 9). In **16** (vgl. 18 8 18) wird entweder in Uebereinstimmung mit dem Talmud (Weber, Altsynagogale Theologie 349) vorausgesagt, dass Rom durch die Parther untergehen werde, oder es spiegelt sich hier überhaupt nur die Furcht der Welt vor Nero redivivus ab (Sab 30). **17** will die auffallende Uebereinstimmung so vieler Usurpatoren erklären. Die Könige *geben ihre Herrschaft dem Thier, bis dass die Worte Gottes vollendet* (10 7), seine Absichten erreicht *sein werden.* Zum Schlusse wird **18** die Lösung des Räthsels unverhüllt gegeben: *die grosse Stadt* also wie 14 8 16 19 18 10. Es folgt 18 1—3 in Parallele mit 14 8 eine Feier von Babels Fall. Zu 18 **1** vgl. 10 1 20 1 Ez 43 2. Betreffs des Rufes **2** s. zu 14 8. Babel ist *eine Behausung der Teufel geworden und ein Gefängniss aller unreinen Geister und ein Gefängniss aller unreinen und verhassten Vögel* nach dem Triumphgesang über Babel Jes 13 19 21 22 und Edom Jes 34 11—15, vgl. Zph 2 15 Jer 50 39 51 37. **3** *Denn von dem Zornwein ihrer Hurerei haben alle Nationen getrunken* (s. zu 14 8), *und die Könige der Erde haben mit ihr gehurt* (wie 17 2), *und die Kaufleute der Erde sind reich geworden von der Kraft ihrer* zur Befriedigung aller Schätze der Erde bedürfenden *Ueppigkeit* nach dem Triumphgesang über Tyrus Ez 27 9—25. Es folgt 4—8 das Siegeslied über Babel nach prophetischen Mustern. Wie Mt 24 16—20 aus Jerusalem, so sollen die Gläubigen **4** aus dem gleichfalls dem Verderben geweihten Rom ausziehen, um *nicht von ihren Plagen* einen Antheil zu empfangen nach Jer 50 8 51 6 9 45 (gerade diese genaueste Parallele fehlt in LXX) Jes 48 20 52 11; vgl. Apk Bar 2 1. **5** *Denn ihre Sünden reichten bis in den Himmel* (zwar nach Jer 51 9, aber wie Bar 1 20 nach der Vorstellung einer unendlichen Buchrolle, vgl. H. Htzm, Einl. ³18), *und Gott gedachte* (16 19) *ihrer Ungerechtigkeiten.* Der Vergeltungskanon **6** nach Jes 40 2 Jer 50 15 29 Ps 137 8. **7** *Wie viel sie sich selbst verherrlicht und üppig gelebt hat, so viel gebet ihr Qual und Trauer.* Von nun ab geht die Rede der Himmelsstimme 4 über in eine Rede des Sehers (Sp 450 f), ganz nach Jes 47 7 8 (aber nicht LXX, wo namentlich βασίλισσα fehlt). **8** *Darum werden an einem Tage ihre Plagen kommen, Tod und Trauer* um ihre Kinder *und Hunger,* nach Jes 47 9, *und mit Feuer wird sie verbrannt werden* (17 16 Jer 50 32); *denn stark ist Gott der Herr* (Jer 50 34), *welcher sie richtete.* Wie auch 5 20, veranstaltet Gott selbst hier jenen Brand Roms, welchen 17 16 17 die Könige ausführen. An die Verurtheilung vom Himmel reiht sich 9—20 die Klage auf Erden. **9** *Und weinen und klagen werden über sie die Könige der Erde,* wie Ez 26 16—18 über Tyrus, *die mit ihr gehurt haben und üppig gewesen sind* (also die 17 2, nicht die 17 12 13 16 17 vorkommenden, welche sie vielmehr verwüstet haben), *wenn sie den Rauch ihres Brandes* (Jes 34 10) *sehen werden,* **11** *und die Kaufleute der Erde weinen und trauern über sie,* wie Ez 27 30—36 über Tyrus, *dass ihre Waare Niemand mehr kauft,* **12** *Waare an Gold und Silber und Edelstein und Perlen und Byssus* (s. zu Lc 16 19) *und*

Purpur und Seide und Scharlach (17 4) *und alles Duftholz* (Citreum vom Baum θύον oder θύα) *und alles elfenbeinerne Geräthe und alles Geräthe von kostbarstem Holz und Erz und Eisen und Marmor* 13 *und Zimmet und Haarsalbe* (Amom genannt, von einer asiatischen Staude gewonnen) *und Räucherwerk und Weihrauch und Myrrhe* (s. zu Mt 2 11) *und Wein und Oel und Weizenmehl und Getreide und Zugvieh und Schafe und* Schiffslasten *von Pferden und von Wagen und von Leibern* (Sclaven) *und Menschenseelen* (dasselbe nach Ez 27 13). Diese ganze Weltausstellung hat übrigens in Ez 27 5—7 12—25 ihr Vorbild. Eine (nach Ws aus 23 hierher gekommene) Unterbrechung des Zusammenhanges bildet 14 *Und das Obst, daran deine Seele Lust hatte, ist von dir gewichen* (nach Ps 142 5 LXX), *und all der Glanz und Flitter ist dir verloren, und nimmermehr wird solches sich wieder finden.* 15 *Die diese Dinge* (12 13) *kaufen, die an ihr,* der Weltstadt, *reich geworden sind, werden von Ferne stehen aus Furcht vor ihrer Qual,* wie 10, *weinend und trauernd,* wie 11 Ez 27 30 31, 16 *und sagen: Wehe, du grosse Stadt,* wie 10 19, *die du bekleidet warst,* wie 17 4, *dass in Einer Stunde,* wie 10, *solch grosser Reichthum verödete,* sofern die genannten Waaren keinen Absatz mehr finden. 17 *Und jeder Steuermann und jeder nach* bestimmtem *Ort Schiffende* (Act 27 2) *und Schiffer und was Alles auf dem Meer arbeitet,* das Personal Ez 27 17—29, *standen von fern* 18 *und riefen, da sie den Rauch ihres,* der Weltstadt, *Brandes sahen,* wie 9, *und sagten,* wie 13 4: *Wer ist gleich der grossen Stadt? Weinend und trauernd* 19 nach Ez 27 30 (nicht LXX) rufen sie *Wehe* über die *grosse Stadt,* wie 10, *in welcher reich geworden sind Alle, welche die Schiffe im Meere hatten, von ihrer,* der Stadt, *Kostbarkeit, dass sie in Einer Stunde verödete,* wie 16. Ganz entgegengesetzte Empfindungen herrschen freilich 20 im *Himmel,* wie 12 12 Jes 44 23, bei den *Heiligen, denn Gott hat euer Gericht an ihr,* wörtl. „von ihr" (Ps 119 84), *gerichtet,* Rache an ihr für die in Rechtsform an euch geübten Frevel genommen, 19 2. Muster ist Jer 51 48 (nicht in LXX). Als Abschluss dient 21—24 eine symbolische Handlung nach dem Urbild Jer 51 63 64, wo auf Befehl des Jeremias Serajas thut, was 21 der Seher auf Befehl eines starken Engels (5 2). Die Griechen versenkten Steine beim Abschlusse von Bündnissen: diese sollen so fest sein, wie die Steine definitiv im Meeresgrunde liegen. Hier etwas anders: *So wird Babylon, die grosse Stadt, gewaltsam* (ὅρμημα = impetus, Lth: mit einem Sturme; Wzs: mit einem Schwunge, vgl. I Mak 4 8) herab *geworfen werden und nicht mehr zu finden sein* (Dtn 13 16). 22 *Und keine Stimme von Zitherspielern und Sängern und Flöten- und Posaunenbläsern soll mehr in dir gehört und kein Künstler irgend welcher Kunst soll mehr in dir gefunden und kein Ton einer Mühle* (Jer 25 10, wo LXX falsch ὀσμὴν μύρου hat) *soll mehr in dir gehört werden* (Jes 24 8 Ez 26 13), 23 *und kein Licht der Lampe soll mehr in dir scheinen* (Jer 25 10), *und keine Stimme des Bräutigams und der Braut soll in dir mehr gehört werden* (Jer 7 34 16 9), *denn deine Kaufleute waren die Fürsten* (s. zu 6 15) *der Erde* (Jes 23 8). *Denn durch deine Zauberei* (s. zu 9 21) *wurden alle Nationen verführt* (Na 3 4): die Zauberei hängt also mit der Hurerei 3 zusammen. Aber über dies Alles geht noch hinaus, was erst zum Schlusse 24 erwähnt wird, der massenhafte Christenmord (17 6 Ez 24 7—9).

Erscheinung und Sieg des Messias. 19 1—20 6. Zunächst folgt auf die richtenden (18 1—8) und klagenden Stimmen (18 9—24) eine triumphirende:

die der Vollendeten im Himmel (19 1—10); vgl. Jer 51 48. Es erschallt 1 *eine laute Stimme von vielem Volk,* wie 6 7 9: *Halleluja* (= Lobet Jahve, die aus den Psalmen bekannte Formel, im NT nur noch 3 4 6), *die Errettung und die Herrlichkeit und die Kraft* ist *unseres Gottes* geworden, wie 7 10 11 15 12 10. 2 *Denn wahrhaft und gerecht* sind *seine Gerichte,* wie 15 3 16 7, *denn er hat die grosse Hure gerichtet, welche die Erde mit ihrer Hurerei verderbte* (Jer 51 25), *und hat das Blut seiner Knechte an ihr gerächt,* wie 18 20; vgl. Dtn 32 43 II Rg 9 7. Damit ist die Anfrage 6 10 erledigt. Zu εἴρηκαν 3 sind die, deren Stimme schon 1 vernommen worden war, Subject; der *Rauch,* wie 18 9 18, *stieg auf von Ewigkeit zu Ewigkeit,* wie 14 11. Jetzt treten auch 4 *die vier und zwanzig Aeltesten* (4 4 11 16) *und die vier Thiere* (4 6) wieder auf mit Rufen wie 5 8 14: *Amen, Halleluja,* Ps 106 48. 5 *Lobet unseren Gott* (Dativ nach dem Hebr., wie Jer 20 13, zugleich Uebersetzung von Halleluja), *alle seine Knechte* (Ps 134 1 135 1) *und die ihn fürchten, die Kleinen und die Grossen* (Ps 115 13 135 20), wie 11 18. Die Donnerstimme 6 wie 14 2, ihr Inhalt wie 11 15. Der gleiche Gedanke beherrscht die sog. Psalmen Salomo's 2 34 36 5 21 22 17 1 4 38 51. 7 *Lasset uns fröhlich sein und jubeln* (Ps 118 24) *und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen* (proleptisch wie ἦλθεν 11 18), *und sein Weib* (Braut, wie Mt 1 20) *hat sich bereitet:* Nachwirkung der Gleichnisse, welche die Anerkennung des Messias und seine Verbindung mit Israel als Hochzeit darstellen; s. zu Mt 22 1 25 1. Das Gewand der Unschuld 8, wie 14 die Himmlischen es tragen; vgl. 15 6, das Gegenbild zur Hure 17 4. *Denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der Heiligen,* wörtl. „ihre Rechtthaten", im Gegensatz zu ἀδικήματα 18 5 recte facta, in welche Bedeutung schon 15 4 (sonst nicht in Apk) der Begriff δικαίωμα (= Rechtssatzung) übergeht; ebenso Bar 2 19, vielleicht auch Rm 5 18; s. zu Mt 22 14; vgl. 21 29. 9 *Und er,* der das weisse Kleid verabreicht, nach 10 ein Engel, nämlich der 17 1 erwähnte, *sprach zu mir: Schreibe, Selig* sind, wie 14 13, *die zu dem Hochzeitsmahl des Lammes Geladenen,* ähnlich 20 6 Lc 14 15. *Und er sagt zu mir: Dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes* (Dstd), wie 21 5 22 6, deren Erfüllung 17 17 noch ausstand. 10 *Und ich fiel vor seine Füsse hin, um ihn anzubeten,* wie 22 8; *und er sagt zu mir,* wie 22 9: *Siehe* zu, thue es *nicht; dein und deiner Brüder Mitknecht* als Bote Gottes *bin ich, welche das Zeugniss Jesu haben,* wie 12 17. Einigermaassen erinnert das an Henoch 71 11 12 (Sp 309). Weil aber Johannes als Prophet auftritt, werden, vielleicht mit zweifelhaftem Recht (s. zu 1 2), die Worte des Propheten dahin erklärt: *Denn das Zeugniss Jesu ist der Geist der Weissagung,* welchen dann freilich auch die „Brüder" besitzen müssen. Hierauf 11—16 die sichtbare Erscheinung des Messias. Der Seher erblickt 11 *den Himmel aufgethan,* wie 4 1, *und siehe, ein weisses Ross,* wie 6 2, *und der darauf Sitzende,* also gleichsam ein Triumphator, *heisst Treu und Wahrhaftig,* wie 1 5 3 7 14, *und mit Gerechtigkeit richtet* (Jes 11 3 4) *und kämpft er.* 12 *Seine Augen aber* sind *wie* (fehlt אB) *Feuerflammen* (wie 1 14 2 18) *und auf seinem Haupte viele Kronen,* weil er 16 „König der Könige" ist (I Mak 11 13); Gegenbild zum Drachen 12 3 und Thier 13 1, zugleich Kehrseite von Mc 15 17, vgl. Barn. 7 9. Er *hat* (hier schiebt B ein ὀνόματα γεγραμμένα καί, während א wenigstens ὀνόματα statt ὄνομα hat) *einen Namen geschrieben* (vgl. 16), *welchen Niemand weiss, als er selbst,* wie 2 17 3 12. Es wird also wohl nicht an die Bezeichnung ὁ κύριος Phl 2 10 oder an das at. τετραγράμματον (Ew, Vkm, Franke

128), sondern an einen Namen zu denken sein, welcher im Gegensatz zu 16 etwa auf dem Stirnband geschrieben stand, aber in Schriftzügen, welche der Seher nicht zu entziffern vermochte; denn für ihn gehörte die Ankunft des Messias selbst noch der Zukunft an (Sp 407). Auffällig bleibt dann immer, dass sofort 13 ein Name genannt wird: sein *Gewand* ist *besprengt mit* (περιρεραμμένον nach א, dagegen AB βεβαμμένον „getaucht in") *Blut*, noch mit Bezug auf Jes 63 3 (also nicht Opferblut, gegen Manchot 44), *und sein Name heisst: das Wort Gottes.*

Schon Henoch 90 38 ist der erste unter den weissen Farren „das Wort, und selbiges Wort ward ein grosses Thier". Sofern der ganze Abschnitt eine gewisse Verwandtschaft mit Sap 18 4—25 aufweist (Vlt 135), erinnert man auch an den παντοδύναμος αὐτοῦ λόγος, welcher Sap 18 15 ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς (Franke 128f), wie überhaupt auch das AT (Thoma 95) und die spätere jüd. Theologie über den Begriff des „Wortes" verfügen. Will man nicht geradezu den מֵאמַר finden (Havet, Origines III 399 IV 324), so bestimmt man als Grundbegriff des fraglichen Namens entweder den des Vollstreckers des richterlichen Willens Gottes, des Werkzeuges des weltrichtenden Gottes (Br, ntTh 216f und Ws § 134 d), oder den des Verheissungsspruches Gottes, sofern derselbe von dem glanzvoll erscheinenden Messias repräsentirt wird (Vkm), oder die, reell in den λόγια κυριακά wirksame, Autorität der christl. Gemeinde (Dstd 78f 534). Allerdings aber könnte schon hier die alexandr. Theologie von Einfluss gewesen sein. Wie Hbr 4 12 der λόγος τοῦ θεοῦ lebendig und kräftig heisst, weil unmittelbar vollstreckend, was er verkündigt, daher auch mit einem scharfen Schwert verglichen wird, so führt auch Christus diesen Namen in demselben Augenblicke, da er mit einem, aus seinem Munde ragenden, scharfen Schwert (15) zum Gericht kommt. Bei Philo, De mutatione nominum 3, heisst Gottes Name überhaupt sein λόγος, aber Joh 1 1—18 war dieser λόγος zum transcendenten Namen Christi geworden. An die johann. Logoslehre scheint daher auch unsere Stelle anzuknüpfen (Ldt I 258, Pfl 346 696, Hgf, Einl. 443f, Bschl II 376). Dann aber sind die Worte καὶ κέκληται κτλ. entweder als Zusatz eines Bearbeiters zu betrachten (seit Vlt fast alle Neueren, jetzt auch Hgf, ZwTh 1890, 460), oder der bisher unbekannt gebliebene Logosname soll eben jetzt, da ihn der wiederkehrende Messias an der Stirn trägt, der Welt offenbar gemacht werden (Ws): geheimnissvolle Ankündigung des Schlagwortes der neuen Theologie (Wzs [2] 485 509). Auf jeden Fall liegt darin auch die Vorweltlichkeit (Gebhardt 90f 101), wogegen die Berufung darauf, dass Christus hier den Namen erst bei seiner Wiederkunft führt (Wieseler 123), nicht aufkommen kann.

Ueber *die Heere im Himmel* 14 s. zu 16 16; zum *Byssus* vgl. 4 4. 15 *Und aus seinem Munde gehet ein scharfes Schwert,* wie 1 16 2 12, *auf dass er damit die Heiden schlage* (Jes 11 4 LXX), *und er wird sie weiden mit eisernem Stab,* wie 2 27 12 5 nach Ps 2 9 Ps Salom. 17 26 27, *und er wird die Kelter des Zornweines des Grimmes Gottes, des Allherrschers, treten;* s. zu 14 10 19. 16 *Und er hat auf seinem Kleide, und* zwar *auf seiner Hüfte,* also wohl am Gürtel (Dstd), *geschrieben: König der Könige und Herr der Herren* (17 14). Als erster Abschluss aller Geschichte folgt 19 17—20 6 die Besiegung der gottfeindlichen Mächte, zunächst 17 18 nach Ez 39 4 17—20 eine Einladung an die Raubvögel zum Frasse. Die *Obersten* 18 sind Tribunen, wie 6 15. Die Vorstellung vom grossen Schlachtmahl ist die gröbste Form des jüd. Dogmas vom messianischen Mahl; vgl. Targ. Jerus. I zu Num 11 26 (Weber 383f). 19 *Und ich sah das Thier* (13 1) *und die Könige der Erde* (17 12) *und ihre Heere versammelt,* um *den* 16 14 angekündigten *Krieg zu führen.* Aber 20 *das Thier und der falsche Prophet* (16 3) *wurden in den Feuersee geworfen, der mit Schwefel brennt* Jes 30 33 Dan 7 11. Der Leichenschmaus 21 ganz nach jüd. Mustern,

zumal Henoch 46 4—6 (SCHR II 450. SP 410). Zu 20 1 vgl. 1 18 5 1 9 1 18 1. Der Engel 2 *griff* (19 20) *den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan* (12 9), *und band ihn* (nach Jes 24 22) *tausend Jahre* 3 *und warf ihn in den Abgrund und verschloss und versiegelte über ihm, dass er nicht mehr die Völker verführete* (13 14 16 13), *bis dass vollendet würden die tausend Jahre; hernach muss er eine kleine Zeit los werden,* vgl. 7; formell ähnlich 17 10. 4 *Und ich sah Throne,* nach Dan 7 9 für Gott und seine Gerichtsbeisassen (vgl. Dan 7 10 παρεστήκεισαν αὐτῷ), *und sie setzten sich darauf, und ihnen ward das Gericht gegeben* nach Dan 7 22. *Und* ich sah *die Seelen der um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen* (1 9) *Enthaupteten* (Rückweis auf 6 9) *und die, welche nicht das Thier, noch sein Bild angebetet hatten* und dafür nach 11 7 13 15 den Tod hatten erleiden müssen. *Und sie wurden lebendig und herrschten mit Christus* (22 5 Dan 7 18 27) *tausend Jahre.*

Dies die Grundstelle des sog. Chiliasmus, welcher die erkennbarste dogmatische Eigenthümlichkeit in Apk bildet. Die 1000 Jahre 20 3 (sieht auf den unartikulirten Ausdruck 20 2 zurück, der 4 wiederkehrt) 5 7 erscheinen übrigens „wie etwas Gegebenes und Bekanntes, was man nebenbei zu berühren für hinreichend hält und was nur wie mit christl. Farbe überzogen wird" (Ew 325). Erst die Apokalyptik begann die, von den Propheten in Aussicht gestellte, ἡμέρα ἀνταποδόσεως, den ἐνιαυτὸς λυτρώσεως (Jes 63 4) zu berechnen, und im Anschlusse hieran fand die jüdische Theologie in dem Hexaëmeron mit seinem Sabbatsabschluss ein Abbild des Zahlensystems der Geschichte (Philo, Leg. all. I 2). Wie hierbei pythagoreische Einflüsse betheiligt waren, so ist die Idee der Weltperioden selbst aus Indien und Persien durch die Stoiker zu den Griechen und Römern (Virgil, Eclog. 4) gedrungen; nur die leitende Idee des σαββατισμός (Hbr 4 9) gab den jüdischen und urchristlichen Constructionen ein unterscheidendes Gepräge (J. G. MÜLLER, Erklärung des Barnabasbriefes 1869, 315—319). Die Vorstellung von einem, der letzten Vollendung vorangehenden, Zeitraum, welcher verklärtere und seligere Zustände als die jetzigen, aber noch nicht die ewige Seligkeit selbst, sondern nur ein Vorspiel dazu bringen werde, begegnet auch IV Esr 7 28. Während aber hier das Friedens- und Freudenreich der aus den „Wehen des Messias" übrig Gebliebenen vermöge einer Combination von Gen 15 13 und Ps 90 15 nur 400 Jahre, später dafür 2000 Jahre währt (WEBER 355 f), vertritt Apk die auf Combination von Gen 2 2 und Ps 90 4 = II Pt 3 8 beruhende (Barn. 15 4. Iren. V 28 3), correcte Idee eines Sabbatsjahrtausends, welches auf die, dem Hexaëmeron entsprechende, 6 Werktagsjahrtausende folgen werde; s. zu Joh 1 39. Der jüd. Ursprung derselben (SCHR II 458) erhellt aus dem Buch der Jubiläen (Leptogenesis 4) und der rabbinischen Literatur. Nicht minder sind übrigens auch alle Farben, welche zur Ausmalung des, auf das irdische Millennium folgenden, Glanzes im himmlischen Jerusalem verwendet werden, Eigenthum der jüd. Theologie (WEBER 357 f 381 f 386); daher überall orientalische Pracht, nirgends griechische Schönheit (HAWEIS 196). Wie sich in Folge des zwischeneingetretenen Millenniums die Auferstehung in eine 1. und 2. theilen musste, so ist auch 6 14 2 11 21 8 von einem 1. und 2. Tod die Rede. Den 1. erleiden Alle, dem 2. sind vorab die Theilhaber an der 1. Auferstehung, dann auch alle die im Gericht nach der 2. Auferstehung Bestandenen entnommen. Wie sie mit dem Chiliasmus gekommen war, so verschwand nachmals diese doppelte Auferstehung mit demselben auch wieder aus dem Bewusstsein der Christenheit. Die letzten Wurzeln für die Verdoppelung der eschatologischen Krisis liegen freilich in der, namentlich bei Henoch bewerkstelligten, Combination der älteren prophetischen Anschauung, die auf das Diesseits wies, und der danielischen Apokalyptik mit ihrem supernaturalistisch bedingten Jenseits (BALDENSPERGER 278. VLT, ThT 1891, 275).

5 *Die übrigen Todten wurden nicht lebendig* (Jes 26 14), *bis die tausend Jahre vollendet wären. Das* ist *die erste Auferstehung;* s. zu Lc 14 14. 6 *Ueber diese hat der zweite,* ewige *Tod keine Macht, sondern sie werden Priester*

Gottes und Christi sein (1 6 Jes 61 6) *und mit ihm herrschen* (5 10) *die tausend Jahre* lang; die „im Herrn Gestorbenen" 14 13, sofern sie nicht Märtyrer geworden, ruhen einstweilen.

Letzte Kämpfe und Weltgericht. 20 7—15. Zu **7** vgl. 3; zu **8** *den vier Enden der Erde* Jes 11 12. Aus dem Gog, Fürsten von Magog, welcher Ez 38 2—39 16 am Ende der Tage, wenn das Volk Israel, aus dem Exil erlöst, zu ruhigem Besitz Palästinas gelangt sein wird, ihm noch einen letzten Krieg bereiten, aber um so gewisser auch untergehen wird, sind 2 Völker geworden, welche die nach Untergang des röm. Reiches noch übrigen Barbaren repräsentiren. Auch Gog und Magog gehören zu dem stehenden Personal der jüd. Eschatologie (Weber 369—371. Dstd 544. Sp 412f). Auf diese also setzt der Teufel seine letzte Hoffnung: *sie zum Krieg zu versammeln* (geschah schon 16 14), *welcher Zahl ist wie der Sand des Meeres,* Gen 32 13. **9** *Und sie stiegen* (von jetzt ab praeteritum propheticum, vgl. 11 11) *herauf* von der tiefgelegenen Peripherie der Erdscheibe *auf die Fläche der Erde* (Hab 1 6), dem „auf dem Nabel der Erde" (Ez 38 12) gelegenen Jerusalem zueilend (Ez 38 8), *und umringten das Heerlager der Heiligen* (Dtn 23 14) *und die geliebte Stadt:* also ist Jerusalem als Residenz des Messias und seiner auferstandenen Heiligen gedacht (vgl. noch Justin. Dial. 80); um so gewisser ist es 11 1 13 als bleibend bezeichnet worden (Vlt 97). Das Endgeschick nach Ez 38 22 39 6. Zu **10** vgl. 14 10 11 19 20. **11** *Und ich sah einen grossen, weissen Thron* (4 2) *und den, welcher darauf sass* (Jes 6 1 Dan 7 9; doch wird hier Gottes Name wie 4 2 3 nur ehrfürchtig umschrieben), *vor dessen Angesicht die Erde und der Himmel floh* (16 20), *und keine Stätte ward für sie gefunden* nach Dan 2 35 LXX; vgl. IV Esr 7 33 Henoch 90 20. **12** *Und ich sah die Todten, die grossen und die kleinen, vor Gott stehen* (Henoch 1 7 90 23), *und Bücher wurden aufgeschlagen,* darin nach Dan 7 10 Mal 3 16 Jer 17 1 Henoch 90 20 IV Esr 6 20 Alles, was die Menschen gethan haben, verzeichnet stand. Ueber das *Buch, welches* dasjenige *des Lebens ist,* s. zu 3 5 13 8 17 8; zum Todtengericht vgl. Henoch 90 24. **13** *Und das Meer gab die Todten, welche darin* waren (Henoch 61 5), *und der Tod und die Unterwelt* (6 8) *gaben die Todten, die darin waren:* dies die allgemeine Auferstehung (Jes 26 19), welche mit Verdammniss und Seligkeit abschliesst, vgl. IV Esr 7 32 33. Dagegen wandern **14** *der Tod und die Unterwelt,* als Personen vorgestellt, *in den Feuersee* (19 20 21 8)*: das ist der zweite Tod, der Feuersee.* Zu **15** vgl. 12 Henoch 90 26.

Die Vollendung. 21 1—22 5. Zunächst einleitende Scene 21 1—8, wie 8 3—5 15 2—4. Die Erwartung einer schliesslichen Welterneuerung **1** gründet sich auf Jes 65 17 66 22 Henoch 45 4 5 72 1 91 14—16 104 1—6 IV Esr 7 31; vgl. II Pt 3 13; s. zur παλιγγενεσία Mt 19 28. *Denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen* (20 11) *und das Meer ist nicht mehr.* Betreffs **2** s. zu 3 12 11 2 19 7. Was er hier schon sieht, soll er 9 freilich erst noch zu sehen bekommen. *Das Zelt Gottes* **3**, die Stiftshütte, aber die „wahrhaftige" Hbr 8 2, die „nicht mit Händen gemachte" Hbr 9 11, das Urbild der irdischen (13 6), ist nunmehr *bei,* unter *den Menschen, und er wird unter ihnen zelten* (s. zu 7 15), *und sie werden sein Volk sein, und er, Gott, wird unter ihnen sein* (dagegen A vg „er selbst, der bei ihnen seiende Gott, wird ihr Gott sein") nach Ez 37 27, vgl. II Kor 6 16. Zu **4** vgl. 7 17. *Und kein Tod wird mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch*

Mühsal wird mehr sein (Henoch 10 22). *Denn das Erste ist vergangen:* Alles nach Jes 25 8 35 10 65 16—19. 5 *Und es sprach der auf dem Thron Sitzende* (4 2)*: Siehe, neu mache ich Alles,* nach Jes 43 19, vgl. II Kor 5 17 Barn. 6 13. Wie dieses an 1, so erinnert das Folgende an das Wort des Engels 19 9 22 6. Wie γέγοναν 6 nach 16 17, so *das A und das O* nach 1 8, *der Anfang und das Ende* (21 13) nach Jes 44 6. *Ich werde dem Dürstenden geben von der Quelle des Lebenswassers umsonst* (Jes 55 1), wie 22 17. 7 *Der Sieger* (vorangestellt wie 2 7 und in den übrigen Briefschlüssen) *wird dieses ererben, und ich werde ihm Gott und er wird mir Sohn sein,* II Sam 7 14 Sach 8 8; s. zu Mt 5 9. Hier und 3 dieselben at. Stellen wie II Kor 6 16—18. 8 *Den Feigen* (die in der Verfolgung verleugnen im Gegensatz zum Sieger) *aber und Ungläubigen und Befleckten* (ἐβδελ. mit Beziehung auf βδελύγματα 17 4 5) *und Mördern und Hurern und Zauberern und Götzendienern und allen Lügnern* (22 15) soll *ihr Theil* werden *in dem See,* vgl. 20 10 14. Zu 9 vgl. 15 1 6 17 1 19 7. 10 *Und er führte mich im Geist* (also neues Gesicht) *hinweg,* wie 17 3 *auf einen grossen und hohen Berg,* nach dem Muster von Ez 40 2, *und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem* (gedacht als Ersatz für das irdische Jerusalem, wie IV Esr 13 35 36), *herabsteigend aus dem Himmel von Gott,* wie 2, 11 *mit der Herrlichkeit Gottes,* vgl. 15 8 Jes 60 1 2 Ez 43 2. Gemeint ist der Licht- und Strahlenglanz, welcher ihn umgibt, vermöge dessen er 23 im neuen Jerusalem Sonne und Mond ersetzt. Ueber *Jaspiskrystall* s. zu 4 3. Ganz entsprechend der Weissagung Ez 48 31—34 wenden sich je 3 der Thore 12, auf welchen Engel als Wächter stehen, 13 nach einer Himmelsgegend. 14 *Und die Mauer der Stadt hatte zwölf,* den durch die 12 Thore gegebenen Mauerabschnitten entsprechende, *Grundsteine* (Hbr 11 10 Eph 2 20), *und auf ihnen zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes;* s. zu Act 1 26. Betreffs 15 s. zu 11 1 2, vgl. Ez 40 3 Sach 2 5 6. 16 *Die Stadt liegt viereckig* nach dem Muster Ez 45 2 48 16 20. Unklar bleibt, ob mit *zwölftausend Stadien* = 300 geographischen Meilen der ganze Umfang des Quadrats gemeint ist oder die Länge jeder einzelnen Seite. Das Ganze ist ein Kubus. Die *hundert und vier und vierzig* (12 $\times$ 12) *Ellen* 17, fast 70 Meter (s. zu Mt 6 27 = Lc 12 25), erreichen noch lange nicht die Höhe der Stadt 16. Der Zusatz, *Menschen-Maass, das ist Engel*-Maass, will nur besagen, dass man im Himmel mit demselben Maassstab rechne. 18 *Und der Unterbau* (eigentlich Einbau) *ihrer Mauer* über den Grundsteinen *ist* von *Jaspis, und die Stadt* ist *reines Gold, wie reines Glas,* also von durchsichtigem Gold 21. Gemäss der Weissagung Jes 54 11 12 bestehen die Grundsteine der Stadt aus den, bei dem hohepriesterlichen Brustschild üblichen, 12 Edelsteinen Ex 28 17—20; vgl. Ez 28 13. *Die zwölf Thore* 21 = 12 sind *zwölf Perlen,* nach Jes 54 12 Karfunkeln. *Und die Gasse der Stadt* 22 2 ist *reines Gold, wie durchsichtiges Glas.* Ueber den Mangel des Tempels 22 s. zu Mt 24 2. *Die Herrlichkeit Gottes* (s. zu 11) *hat sie erleuchtet, und ihr Licht* ist *das Lamm;* ähnlich 22 5 nach Jes 60 19 20, 24 nach Jes 60 3 5—7 49 23 Ps 72 10, 25 nach Jes 60 11, wie 22 5 nach Sach 14 7, 26 nach Jes 60 5. 27 *Und nicht wird in sie hereinkommen irgend etwas Gemeines* (Jes 52 1 Ez 44 9) *und wer Greuel und Lüge übt, sondern nur die in dem Lebensbuch des Lammes* (13 8) *Aufgeschriebenen.* 22 1 *Und* (Fortsetzung von 21 10) *er zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall,* also wohl zusammenhängend mit dem krystallenen Meer vor dem Thron Gottes 4 6, daher: *ausgehend von dem Throne Gottes und des Lammes*

(5 6 13 7 17). 2 *Zwischen ihrer Gasse und dem Flusse, auf beiden Seiten* (also wohl hier der Gasse, dort dem Strom entlang, vgl. 5 6), stand *der Baum des Lebens* (steht 2 7 im „Paradiese Gottes"), *zwölf* mal *Früchte bringend,* also für die 12 Stämme bestimmt. Damit ist, wie zuvor die Herrlichkeit des alten Tempels, nunmehr auch die des Paradieses nach Gen 2 9 10 in das neue Jerusalem aufgenommen, entsprechend der Weissagung Ez 47 1 7 12, aus welcher Stelle auch der Zug stammt: *und die Blätter des Holzes* dienen *zur Heilung der Heiden,* deren es also noch immer welche gibt; vgl. Henoch 25 4—6. 3 *Und Gebanntes wird nicht mehr sein,* nämlich nach Sach 14 11 im neuen Jerusalem. Zum *Dienen* vgl. 7 15. Dass sie 4 *sein Angesicht schauen* ist Erfüllung von Ps 17 15 42 3; s. zu Mt 5 8 I Joh 3 2. *Und sein Name* wird *auf ihren Stirnen sein,* nach 7 3 4 14 1. 5 *Und keine Nacht wird mehr sein* (= 21 25), *denn Gott, der Herr, wird leuchten über sie* (= 21 23), *und sie werden herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit,* wie 20 6 nach Dan 7 27.

Schluss. 22 6—21. Unmittelbar an das Glanzstück des neuen Jerusalem reiht sich der auf den Eingang zurückblickende Abschluss, eingeleitet durch 6 *Und* der Engel 21 9 *sprach zu mir: Diese Worte* der Verheissung 21 24—22 5 sind *zuverlässig und wahrhaft,* wie 21 5 (19 9), *und Gott, der Herr der Geister der Propheten* (I Kor 14 32, doch s. zu 1 4), *hat seinen Engel* (16) *gesandt, um seinen Knechten zu zeigen, was in Bälde geschehen muss,* ganz nach 1 1, wie 7 nach 12 20 3 11. *Selig* ist, *wer die Worte der Weissagung dieses Buches* (10) *bewahrt,* ganz nach 1 3 und 16 15. 8 *Und ich, Johannes,* bin es, *der solches sieht und höret:* damit stellt er die Identität seiner Person mit derjenigen fest, die so Wunderbares erlebt; vgl. II Kor 12 2 (Sp 309f). Aber die Vision selbst hält noch an: *Der Engel, welcher mir solches zeigte* (17 1 21 9), *spricht* 9 *zu mir: Siehe* zu, thue es *nicht!* Wiederholung aus 19 10 mit Anklängen an 1 3. Von 10 ab erscheint unvermittelt, wie in der verwandten Stelle 16 15, Jesus als der Redende, vgl. 16 (Sp 223 225f). *Versiegle die Worte der Weissagung dieses Buches* (1 11) *nicht:* Gegentheil des Auftrages 10 4 Dan 12 4. Aber dafür steht diesmal auch der καιρὸς συντελείας unmittelbar bevor: *denn die Zeit* der Erfüllung *ist nahe,* wie 1 3. Als praktische Folgerung daraus (Dstd) ergibt sich 11 *Der Uebelthäter thue fernerhin übel und der Schmutzige beschmutze sich fernerhin! Und der Gerechte übe Gerechtigkeit und der Heilige heilige sich fernerhin!* Sowohl der Sünder wie der Frommen Frist ist kurz bemessen; Anklang an Ez 3 27 Dan 12 10 IV Esr 14 45. 12 *Siehe, ich komme* (1 7) *bald* (s. zu 7) *und mein Lohn* (s. zu Mt 5 12) *mit mir, Jedem zu vergelten,* nach dem, *wie sein Werk* beschaffen *ist:* 2 23 Ps 62 13 Jes 40 10 62 11 Clem. Cor. 34 3. 13 nach 1 8 17 2 8 21 6. 14 *Selig* sind, *die ihre Kleider waschen* (Rückweis auf 7 14; statt dessen hat rec. ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ), *damit sie Macht erhalten über den Baum des Lebens,* Anrecht seine Früchte zu geniessen (s. zu 2), *und zu den Thoren* (21 12 13 27) *eingehen in die Stadt!* Wie dieser Vers in 21 7, so hat 15 seine Parallele in 21 8; vgl. Rückert, ThQ 1888, 531—589. *Draussen* sind und bleiben *die Hunde* (Phl 3 2); vgl. Dtn 23 18 Mt 7 6 I Kor 6 9 10. 16 *Ich, Jesus, habe meinen Engel* (1 1) *gesandt, euch solches zu bezeugen für* (אB haben ἐπί, A ἐν, andere Zeugen überhaupt keine Präposition) *die Gemeinden* (1 4 11 3 22). *Ich bin die Wurzel und das Geschlecht David's* (5 5), *der helle Morgenstern* (s. zu 2 28). 17 *Und der,* in den christl. Propheten redende *Geist* (14 13)

und die Braut (21 9), die ganze Christenheit, *sprechen: Komm! Und der Dürstende soll kommen* (Joh 7 37), *der Begehrende soll Wasser des Lebens* (Joh 4 14) *umsonst empfangen,* wie 21 6. Derartige Unterbrechungen finden sich auch 13 9 14 12 13. Wie ein Redactionszusatz aber lautet die Erklärung 18 *Ich bezeuge Allen, welche die Worte der Weissagung dieses Buches* in den Gemeinden vorlesen *hören,* auch selbst lesen oder abschreiben: *Wenn Jemand zu ihnen Zusätze macht,* wozu Weissagungen angesichts der sich fortwährend verändernden Weltlage leicht Anlass geben (vgl. Prv 30 6), *so wird Gott auf ihn die Plagen zusetzen, welche in diesem Buche geschrieben stehen* 15 6—16 21. Hierauf folgt 19 nach Vorbild von Dtn 4 2 12 32, bzw. 13 1 die Kehrseite: *Und wenn Jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung* in der leichtsinnigen Weise vieler Abschreiber jener Zeit *abthut, so wird Gott seinen Theil von dem Baum des Lebens und von der heiligen Stadt abthun, welche in diesem Buche* 21 10—22 5 *beschrieben sind.* 20 *Es spricht der solches bezeuget* (1 2 9)*: Ja, ich komme bald* (s. zu 7). *Amen* (vgl. Ja und Amen 1 7), *komm,* wie 17, *Herr Jesus!* Mit diesem Wunsche, von dem es eingegeben war, schliesst das Buch. Wie es aber briefmässig eingeleitet war, so folgt 21 auch noch der übliche Briefschluss: *Die Gnade des Herrn Jesus* sei nach A μετὰ πάντων (Hbr 13 25), dagegen nach ℵ μετὰ τῶν ἁγίων, ἀμήν.

Sachregister.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.

Berichtigungen.

S. 8 Seitenüberschrift lies Joh I 3.
„ 9 Z. 20 v. u. lies Vorauswissen
„ 12 „ 4 v. o. lies 1875,
„ 18 Seitenüberschrift lies Joh II 4 III 1.
„ 20 „ „ Joh III 1 2.
„ 22 „ „ Joh III 2 3.
„ 24 „ „ Joh III 3.
„ 40 Z. 9 v. o. lies und
„ 79 „ 23 „ „ „ בְּהָר
„ 125 „ 20 v. u. lies $12_{16\ 23\ 28}$
„ 129 „ 1 und 2 v. u. streiche die Worte: oder dem . . . . will.
„ 172 „ 13 v. o. lies ἀνέπεσεν).
„ 207 „ 8 v. u. „ *Ohr*

